

Die Beweglichkeit der Liebe Der Realismus in Schellings Idealismus

INAUGURAL - DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität Düsseldorf

vorgelegt von

JOACHIM PETER KASTNER

aus Dinslaken

aku-Fotodruck, Köln

1979

Die Beweglichkeit der Liebe

Der Realismus in Schellings Idealismus

INAUGURAL - DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophischen Fakultät

der Universität Düsseldorf



vorgelegt von

JOACHIM PETER KASTNER

aus Dinslaken

aku-Fotodruck, Köln

1979



D 61

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Düsseldorf

Referent: Prof. Dr. R. Heinz

Korreferent: Prof. Dr. L. Geldsetzer

Tage der mündlichen Prüfung: 12.12.1979, 13.12.1979, 14.12.1979

I n h a l t

Vorwort	3
Quellen	5
Einleitung	7
Identität und Freiheit	19
Das verlorene Paradigma	35
Zur Geschichte eines verhalten geführten Diskurses	47
Das Geheimnis der Physis	57
Die Genese der Existenz	65
Die Ereignisse im Ereignis	75
Ungrund und Grund	94
Krankheit und Leben	108
Die Beweglichkeit der Liebe	124
Eros und Herrschaft	144
Die autobiographische Einheit des Seins	163
Die Lehre von der Ekstasis	179
Proserpina	188
Literatur	203

Vorwort

Die vorliegende Arbeit war keineswegs in ihrer jetzigen Thematik anfänglich geplant. Zuvor galt das Interesse den mehr oder weniger offensichtlichen Zusammenhängen von Mythologie und Kunst im Spätwerk Schellings. Irritiert wurde die Arbeit hieran durch einige Bemerkungen Schellings über die Kunst als Kompensation des Zeugungstriebes und ihren regressiven Charakter. Der Versuch, die Prämissen der Auffassung des symptomatischen Seins von Kunst und Mythos zu recherchieren, führte zu dem hier Vorgelegten. Das Vernachlässigte wird hoffentlich späterhin nachgeholt werden können.

Die Einsicht in die hier dargelegten Zusammenhänge wurde durch die Seminarveranstaltungen von Herrn Prof. Dr. R. Heinz, Düsseldorf, gründlich gefördert. Ihm sei hierfür und darüber hinaus für die Geduld und das Vertrauen, das er dieser Arbeit entgegenbrachte, herzlich gedankt.

... Zum Schlusse noch eine Nachricht, die Dir sehr interessant sein müßte, wenn Du wirklich mit Eifer an die Ausbildung der Erfindung arbeitest: nämlich, Rigolet in Lyon, Vorsteher der dortigen Landstraßen und Brücken, hat ein Fernrohr erfunden, durch welches er den Grund der Flüsse und Seen sehen, und die Grundlage der Wasserbauten untersuchen kann. - Schreibe mir bald, ob Du richtig das Geld empfangen hast.
Adieu ...

H. v. Kleist

Aus einem Brief an Ernst v. Pfuel vom 2. Juli 1805.
Sämtliche Werke und Briefe, 1977, II, 756.

Quellen

Texte

F.W.J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg.v. K.F.A. Schelling, 1.Abt. Bd.I-X; 2.Abt. Bd.I-IV, Stuttgart 1856-61. (Die Bände beider Abteilungen werden in römischen Zahlen durchgehend nummeriert, die Seitenzahlen arabisch.)

Schellings Werke. Nach der Originalausgabe von M.Schröter, 6 Hauptbde., 6 Ergänzungsbde., München 1927-1954 (Münchener Jubiläumsdruck). Neu und unverändert 1958 ff. (Soweit diese Ausgabe benutzt wurde, ist der Einfachheit halber die Paginierung der verbindlichen Ausgabe der S.W. beibehalten worden, die hier ebenfalls mitgedruckt ist.)

Eine umfangreiche, reprographisch hergestellte Auswahl der S.W. bietet die "Schelling-Studienausgabe" der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1966 ff.

Fr.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg.v. H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner. Diese Ausgabe erscheint in vier Reihen (I-IV). Erschienen ist bisher Reihe I Werke 1, Stuttgart 1976. (Zit.: AA I, Werke 1)

F.W.J. v.Schelling, Die Weltalter, Fragmente in den Urfassungen von 1811 u. 1813. Hrsg. v. M. Schröter, München 1946. Schellings Werke Nachlaßband, neu 1966. (Zit.: W.A.N. mit durchgehender Paginierung.)

F.W.J. Schelling, Fragment einer Abhandlung zur Strukturtheorie des Absoluten. Hrsg.v. B. Loer, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling Nachlaß, Berlin-New York 1974, S.29-52. (Zit.: B.M.)

Briefe

Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg.v. G.L. Plitt, 3 Bde., 1869-70. (Zit.: Plitt, I-III)

F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente. Hrsg.v. H.Fuhrmans, 3 Bde., Bonn 1962-1975. (Zit.: Briefe I-III)

Fichte-Schelling, Briefwechsel. Hrsg. u. eingeleitet v. W.Schulz, Frankfurt/M. 1968.

Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849. Unter Mitwirkung des Cotta-Archivs im Schiller Nationalmuseum Marbach/N. Hrsg.v. H. Fuhrmans u. L.Lohrer, Stuttgart 1965.

H.J. Sandkühler, Unveröffentlichte Briefe von L.Feuerbach, A. Ruge u. J.F. Molitor an Schelling. In: Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt/M. 1968, S.244-277.

Nachschriften

Fr.W.J. Schelling, *Initia philosophiae universae*, Erlanger Vorlesungen WS 1820/21. Nachschrift v. Fr.L. Enderlein. Hrsg. u.kommentiert v. H. Fuhrmans, Bonn 1969. (Zit.: E.)

Fr.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Münchener Vorlesung WS 1832/33 u. SS 1833. Nachschrift v. G. Helmes mit einzelnen Ergänzungen aus einer Handschrift von J.B.B.D. Hrsg. u. kommentiert v. H. Fuhrmans, I Torino 1972. (Zit.: G.)

Fr.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Nachschrift v. O.J.R. Georgii. Hrsg. v. M. Vetö, Torino 1973. (Zit.: St. Pr. V.G.)

Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung. Hrsg. v. H.E.G. Paulus, Berlin 1843. Neu: F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. u. eingeleitet v. M. Frank, Frankfurt/M. 1977. (Zit.: P.)

Kierkegaards Nachschrift der Schelling Vorlesung von 1841. Hrsg. v. A.M. Koktanek, Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen v. G.M. Mittermair u. Sören Kierkegaard, Übersetzt v. E. Schlechter-Nordentoft, München 1962.

Einleitung

Es spricht Taulerus: Es sind etliche in der Zeit, die den Bildern zu früh Urlaub geben, eh sie die Wahrheit davon erlöst, und darumb, daß sie sich selber lösen, so mögen sie kaum oder nicht zu der Wahrheit kommen ... 1)

Das Zerbrechen dessen, was als deutscher Idealismus einst in geschlossener Formation erschien, ist nicht zuletzt das Verdienst theologischen Protestes 2) und darüber hinaus das religionsphilosophischer Unbekümmertheit, die überall dort recherchiert, wo kühle Rationalisten nur Obskurantismus oder Irrationalismus vermuten. Von dieser Seite konnte schon früh fundiert behauptet werden, daß "die schablonenhafte Einreihung Schellings unter die 'idealistischen' Philosophen zu einer totalen Verkennung seiner Philosophie beigetragen" 3) hat. Überhört wurde diese Polemik besonders auf materialistischer Seite nicht, die sich demzufolge umso mehr in ihrer ablehnenden Haltung bestätigt sah, mitunter motiviert von einem eigentümlichen Wunsch, z.B. dem, "im Interesse der Tradition der kritischen, bürgerlich-revolutionären klassischen dtsh. Philosophie", eben dieselbe "vom ihr sonst immanenten Gegensatz zu befreien" 4).

-
- 1) Die teutsche Theologia. Hrsg.v. D.Johann Arnd, 1745, Cap. XII, 17.
 - 2) W. Szilasi, 1970, 67. "Wir müssen den ganzen deutschen Idealismus: Kant, Fichte, Schelling, Hegel - trotz aller Divergenzen ... als geschlossene Einheit zu erfassen und uns anzueignen lernen". Der theologische Protest und seine Folgen wurden von O. Marquardt, Idealismus und Theodizee, Philos. Jb., 73.Jahrg. 1965, ausführlich behandelt.
 - 3) E. Benz, Theogonie und Wandlung des Menschen bei F.W.J. Schelling. Eranos Jahrbuch XXIII, Zürich 1954, 305-365, 344.
 - 4) H.J. Sandkühler, F.W.J. Schelling, 1970, 85. Im Hinblick auf eine Materialismustheorie sind grundlegend: J. Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: Theorie und Praxis, 1963. Vierte erweit. u. neu eingel. Aufl. 1971/1974, 172-227. M. Buhr u. G.Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Teil I, Berlin 1968, 141-185.

Überhört wurde aber gerade ein anderes, von derselben Seite vorgebrachtes Argument, nämlich daß Schelling "von seiner Theologie der Leiblichkeit her ... der eigentliche Kritiker und Überwinder des Idealismus geworden" 5) ist. Dem Terminus Theologie fiel auch hierbei wieder die gewichtigste Wirkung zu, und, ohne daß deren Berechtigung generell zu bestreiten wäre, geriet die "Leiblichkeit" aus dem Blickfeld, zumal sie letztlich als "Geistlichkeit" 6) eigentlich nur rechte Geltung haben sollte.

Das Vorhaben ihrer Thematisierung verdankt den Versuchen, Schellings Idee einer Seinsbestimmtheit des Bewußtseins Geltung zu verschaffen, Grundlegendes. Deren philosophiegeschichtliche Bedeutung liegt zweifellos in ihrer prämarxistisch relevanten Hegelkritik, bleibt jedoch damit, wenn auch die Grenzen deutlich sichtbar werden, im Rahmen eines transzendentalphilosophischen Diskurses, von dem keineswegs behauptet werden kann, daß er Schellings Denken vollends umgreift. Von gleicher Bedeutung ist, daß die unleugbar "traditionsreiche Berührungsanstalt neuzeitlichen Denkens vor der Materie" 7) hierdurch auf nicht explizit materialistisch zu nennendem Terrain abzubauen, ansatzweise gelungen ist.

Der Ansicht, daß Schelling am Deutlichsten und Klarsten, an Hegels "Logik" gemessen, nur recht obskur und undurchsichtig, vielleicht die Wahrheit sagt 8), vermag unser Versuch, die Unempfänglichkeit oder, wenn dies nicht unterstellt werden darf, das Schweigegebot bezüglich einer Rede von "Leiblichkeit" zu durchbrechen, kaum mehr Legitimation entgegenzusetzen, als sie im "ontologischen Beweis der Reflexion" 9) sich bietet.

M. Frank, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, 1975.

J. Jantzen, Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie. In: Schelling. Hrsg.v. H.M. Baumgartner, Kolleg Philosophie 1975, 151-160.

- 5) E. Benz, op.cit., 344. Ergänzend und präzisierend betont derselbe 1977 den "Zusammenhang zwischen der Theologie der Leiblichkeit Oetingers und dem Grundgedanken des Schellingschen Realidealismus ..., von dem aus sowohl die Einstellung des reinen Materialismus wie auch des reinen Idealismus überwunden ist". (Schellings schwäbische Geistesansichten. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag, 1977, 112).

Eine Übersicht der neueren Schellingforschung bieten: H.J. Sandkühler, op.cit. H. Zeltner, Schellingforschung seit 1954, Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1975. W. Schieche, Bibliographie. In: Schelling, Einführung in seine Philosophie. Hrsg.v. H.M. Baumgartner, Kolleg Philosophie, 1975, 178-201.

- 6) E. Benz, op.cit., 356.

- 7) M. Frank, op.cit., 12.

Bereits F.Ch. Oetinger polemisierte im Zuge seiner Idealismuskritik: "Was ist aber der Idealismus? Ein Pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus". (F.Ch.Oetinger, Die Lehrschrift der Prinzessin Antonia, Hrsg.v. R.Breymayer u.Fr. Häussermann, Teil 1, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt.VII, Bd.1, 1977, 136, vgl. 170, 172).

Innerhalb der Schellingforschung erscheinen uns diesbezüglich das entsprechende Kapitel in D. Henrich, Der ontologi-

Wir gehen davon aus. Darüber hinaus halten wir den Versuch für lohnend, den materialistischen Ansatz Schellings als eine Theorie von Leiblichkeit zu konkretisieren.

Aufgezeigt wird dadurch, daß dem von Schelling zweifellos nicht aufgegebenen Idealismus eine kritisch entwickelte materialistische Konzeption eingearbeitet ist, deren Ausgangspunkt nicht bei den historischen Formen vergesellschafteter Arbeit, also am Prozeß kollektiver Naturbewältigung zu suchen ist, sondern beim körperlichen Sein der Existenz.

Schellings "Zug zur Objektivität" 10) scheint seinem Sinn nach ästhetisch kaum hinreichend bestimmbar 11). Vielmehr hat er, zumindest seit der Freiheitsschrift, eine anthropologische Wende 12) erfahren, deren Ausarbeitung im System der "Weltalter" grundlegend, und in der Kritik der Mythologie und Offenbarung methodisch geltend gemacht wird. Dem entspricht ein unübersehbares Zurücktreten der Problematik der Kunstproduktion zugunsten einer Kritik der Komplexität von Sinnlichkeit und Wissen bei gleichzeitiger Berücksichtigung ihrer historischen Erscheinungsformen. Eine Auseinandersetzung mit der latenten Ästhetik in Schellings Spätwerk hätte diesem Rechnung zu tragen.

Von einem Anthropologismus in Schellings Philosophie zu sprechen, erscheint uns aus zweierlei Gründen gerechtfertigt. Einmal wird die metaphysische Fragestellung nach der Möglichkeit der Wirklichkeit der Disparatheit gerade nicht im Rahmen einer Theodizee konzipiert und beantwortet, sondern auf dem Wege eines radikalen Anthropomorphismus, der im Werdeprozeß der Existenz die Bedingungen der Möglichkeit der Korruption zu erforschen sucht und hierbei sich vor einer Rede vom menschlich-unmenschlichen Gott nicht scheut. Zum anderen wird die Möglichkeit der Erlösung, die Schelling niemals aufgibt, gerade nicht von einer heilsgeschichtlichen Tat abhängig gemacht, sondern prinzipiell aus der darzulegenden Verfassung der Existenz entworfen und in ihren Bedingungen aufgezeigt 13).

sche Gottesbeweis, 1960, und vor allem M.Frank, op.cit., aufschlußreich und argumentativ stringent.

Letzterem sei für seinen Rat und die Zuversicht, mit der er die vorliegende Arbeit verfolgte, herzlich gedankt.

8) D.Henrich, op.cit. Wir übertreiben den Tenor der S.234-237.

9) M.Frank, op.cit., 109 ff.

10) D.Jähnig, Schelling, Die Kunst in der Philosophie, 1966, 120.

11) Zweifellos ist die im "System des transzendentalen Idealismus" (1800) vertretene Auffassung vom Ende absoluter Prozessualität in der Kunst als der höchsten Repräsentation absoluter Identität im Realen, bereits dem Oetingerschen Denken, daß "Leiblichkeit - das Ende der Werke Gottes" sei, verpflichtet. Zu Schellings späterer Abänderung des Oetingerschen Satzes in die Form "finis viarum dei" vgl. E. Benz, 1977, 118 ff., 121, 124, 127. Schellings spätere Distanzierung von der ästhetischen Lösung hat D. Jähnig, Welt-Geschichte, Kunst-Geschichte, 1975, 63 ff., 66 angesprochen.

12) M. Theunissen sieht den anthropologischen Ansatz Schellings in der Freiheitsschrift als gescheitert an. (Schellings anthropologischer Ansatz, Arch.f.Gesch.d.Phil., 1965, 174-189.)

13) Wir können daher der von H. Fuhrmans zuletzt nochmals im

Die Verteidigung seines Vorgehens, z.B. gegen Jacobi und Eschenmayer, bemüht freilich christliche Dogmatik selbst. Solange daran festgehalten wird, daß Gott "sich mit der Creatur gemein" und "sich selbst erniedriget" 14) hat, dürfe einer Übertragung menschlicher Begriffe nichts entgegenstehen. Die bereits von Kant eingestandene Notwendigkeit gewisser Anthropomorphisierungen, z.B. die der Annahme eines vernünftigen Schöpfers, wird dabei jedoch radikalisiert im Interesse der Rechtfertigung einer sinnvollen Rede von Freiheit. Umgekehrt sieht Schelling die Möglichkeit einer glaubwürdigen Rede von Gott als Persönlichkeit nur über einen "unbeschränkten Anthropomorphismus" 15) gewährleistet, in dem nicht alle Begriffe nur "zum negativen Maß" 16) eines an sich leeren Nichts herhalten.

Schellings Vorgehen liegt eine Idee zugrunde, der der Glaube an die Erlösungstat Christi nur relativiert integriert ist, die einer prozessual geschehenen Menschwerdung Gottes. Dem theologischen Interesse, die Einheit Gottes nicht in der Schlichkeit bloßer Begriffe entleert zu lassen, korreliert die Ambition einer Rettung der Physis. Alles Leben steht in einem Zusammenhang mit dem Absoluten, auch wenn es diesem erst in seiner vollendeten Gestalt entsprechend anzusehen ist. Entscheidend hierbei ist, daß Natur und Leiblichkeit aus Schellings Erlösungskonzeption keinesfalls ausgeklammert werden.

Zum Mythos vom verlorenen Paradies und der kabbalistischen Vorstellung vom Adam Kadmon, in dessen freier Tat die "Umschlagstelle der Schöpfung präeter deum in eine Schöpfung extra deum" 17) liegt, bestehen unübersehbare Zusammenhänge. Die Annahme einer

ersten Band der Schelling Briefe (372, Anm.30d) vertretene Ansicht von einer seit 1807 deutlich auffaßbaren "Rückwendung ins Christliche" kaum zustimmen. Vielmehr scheint antike Sophokleische und mystische Tradition der Schelling'schen Theorie des Sündenfalls als Verkehrung einer allem Existierenden gemeinsamen Genese sachlich und spezifisch näherzustehen. Deren Konsequenzen in einer, freilich verhalten geführten Kritik der Offenbarungsreligion, versuchen wir zu berücksichtigen.

- 14) VIII, 168. Vgl. hierzu die mit ganz ähnlichen Argumenten handelnde Verteidigung Oetingers in seiner Autobiographie, Leben und Briefe, hrsg.v. K.Chr.E. Ehmann, 1859, 220-228. Die Strenge, mit der Oetinger die geist-leibliche Einheit Gottes vertrat, betont E. Benz zuletzt 1977. "Es ist ja für Oetinger gerade entscheidend, daß die Leiblichkeit nicht von Gott losgetrennt werden darf, daß sie nicht eine Eigenschaft ist, die lediglich der Kreatur vorbehalten ist; die Leiblichkeit gehört vielmehr zu der Vollkommenheit Gottes; sie gehört in den Ablauf der Wege der manifestatio dei ... sie ist das Ende dieser Wege" (125).

15) VIII, 167.

16) VIII, 168.

17) J. Habermas, op.cit., 188.

Existenz, die als paradiesischer Adam die Vollendung und Gelungenheit der Schöpfung verspielte, verdrängt das Theodizeeproblem und sucht die Bedingungen einer möglichen Restitution ausschließlich in der Existenz selbst 18).

Das erstaunliche Ergebnis des Schellingschen Versuchs einer Integration der Physis im philosophischen Diskurs sehen wir darin, daß mit dem zeitlichen Nacheinander von Natur und Geschichte deren Verschränktheit nicht geleugnet, sondern vielmehr problematisiert wird. Seine Einsicht ist, daß das Biologische und das Historische als Etappen einer absoluten Prozessualität einander zwar folgen aber sich nicht restlos lösen 19), "sondern sich in einer Komplexität verschränken ..." 20), die das

- 18) H.J. Sandkühler spricht rechtens von einer "Anthropodizee" (Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie, 1968, 207).

Die Rechtfertigung des Mythos vom Adam Kadmon ist damit zur vorrangigen Aufgabe geworden. "Wenn es nämlich gelingt, ... die Kategorie des anderen Absoluten aus einem wirklichen Anfang des Absoluten abzuleiten, dann ist dem praktischen Bedürfnis, die Möglichkeit eines wirklichen Endes der Korruption dieser Welt darzutun, theoretisch Genüge getan; jedenfalls nach idealistischen Maßstäben" (J.Habermas, op.cit., 188).

Die Beziehungen der Philosophie Schellings zum jüdischen bzw. kabbalistischen Denken lassen sich in erster Linie über die Einflüsse pietistisch-mystischer Philosophen und Theologen, vornehmlich J. Boehmes und Fr.Ch.R.Oetingers, erklären. Die Schellingforschung hat dies mit zahlreichen Arbeiten belegt. Als wichtigste seien genannt: K. Leese, Von Jacob Boehme zu Schelling, 1927. R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten, 1938. E. Benz, Die Mystik in der Philosophie des dtsh. Idealismus, 1952. Ders. Theogonie und Wandlung des Menschen bei F.W.J. Schelling, 1954. Ders. Schellings theologische Geistesansichten, 1954. Ders. Schelling, Werden und Wirken seines Denkens, 1955. Ders. Schellings schwäbische Geistesansichten, 1977. G. Bruneder, Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Boehmes Lehre vom Ungrund, 1958. W.A. Schulze, Schelling und die Kabbala, 1957. Ders. Pregitzer und Schelling, 1954. Ders. Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, 1957. Ders. Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling, 1957. H.J. Schwager, Die deutsche Mystik und ihre Auswirkungen von Meister Eckart bis Schelling, 1965. J. Habermas, op.cit. R. Heinze, Bengel und Oetinger als Vorläufer des dtsh. Idealismus, 1971.

Deren Verbindlichkeit wurde bisher nur von W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, 1972, und H. Holz, Spekulation und Faktizität, 1970, und Die Idee der Philosophie bei Schelling, 1977, in Abrede gestellt.

- 19) W. Schulz, Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, 1977, deutet an, daß "die Entwicklung des Seienden ein Weg von der Natur zum Geist hin" ist, die keinesfalls so zu verstehen ist, "daß plötzlich die Wirkung der Natur zu Ende sei und nun das Geistige rein aus sich begönne" (30). Er nimmt diese Einsicht jedoch indirekt wieder zurück mit dem

individuelle Denken ebenso wie die historisch sich manifestierenden Formen herrschenden Bewußtseins maßgeblich bestimmt. Auch wenn sein zumindest zeitweilig angestrebtes Ziel darin zu erkennen ist, diese Komplexität zugunsten eines "freien Denkens" aufzulösen, demonstriert sie sowohl die Kritik zeitgenössischer Philosophie als auch die der Mythologie und Offenbarung. Die Erforschung der materialen Bedingungen der Existenz, die Thematisierung der Sexualität sowie der gegenseitigen Konnexion und Irritation der Begierden und des Wissens dient der Rettung eines freien Geistes, dessen Organisation zur leiblichen Natur jedoch nicht konträr, sondern adäquat sich verhalten soll.

Die konsequente Ausarbeitung der Lehre von der Seinsbestimmtheit des Bewußtseins führt nicht allein zur Kritik metaphysischer Systematiken, sondern weiter noch zu der ihrer Begrifflichkeit. Sie bestimmt die Grenzen möglicher Metaphysik im Erweis ihrer Fiktivität. Ontologie wird dabei jedoch nicht aufgegeben, sondern in den Grenzen einer im Interesse der Begründbarkeit endlicher Freiheit verfaßten Struktur versucht.

Die im konsequenten Vollzug einer Anthropomorphisierung unvermeidliche Reduktion metaphysischer Bestimmungen aufs "Gemüt" bedeutet keineswegs deren Verflüchtigung in ein wiederum abstrakten Psychologismus. Schellings Versuch, die materiellen Bedingungen der Existenz am Paradigma der Sexualität zu fixieren, beugt dem vor. Seine für das ganze Spätwerk gültige strukturelle Entfaltung findet er in den "Weltaltern". Daß gerade in der systematischen und inhaltlichen Gestaltung dieser Entwürfe im religionsphilosophischen Rahmen der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung eine "Objektivität, die nicht von dieser Welt ist" 21) gesehen wurde, spricht deutlich für die Gründlichkeit der Verdrängung einer Rede von Leiblichkeit, selbst dann, wenn die Auslegung ein materialistisches Interesse durchzuhalten sucht. Daß selbst dort, wo Schelling den Leser ausdrücklich auf den paradigmatischen Kontext der Sexualität und der Ontogenese verweist, dieser beflissentlich übergangen wird, beweist die Notwendigkeit der Forderung, Schelling zu "buchstabieren" 22). Seine Sprache nötigt gerade nicht dazu, das Denken vom Seienden abzuziehen, sondern eher es unmißverständlich darauf zu verweisen, ohne dabei je bloß metaphorisch verstanden sein zu wollen 23).

Diktum "Der Mensch ist Geist" (a.a.O.). Schellings Auffassung widerspricht gerade der hiermit suggerierten Reinheit und Ausschließlichkeit, auch wenn diese zu erlangen durchaus als sein Ziel zu betrachten ist. Das bewußte Eingreifen des Menschen in die Natur und seine Geschichte bleiben gerade nicht aus der fiktiven Position gelöster Geistigkeit erklärbar. Vernunft ist allerorten von physischen Kräften durchsetzt.

- 20) M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, I. 1977, 181.
- 21) H.J. Sandkühler, 1970, 87.
- 22) H. Fuhrmans, Vorwort der von ihm herausgegebenen Münchener Vorlesungen vom WS 1832/33 und SS 1833 in der Nachschrift von G. Helmes, Grundlegung der positiven Philosophie, 1972, 9.
- 23) Bereits in seiner Dissertation "De malorum origine ..." (1792; AA I, Werke 1, 59 ff.) hatte Schelling betont, daß die "Überlieferung der Wahrheit durch Mythen keine Sache der Kunst, sondern der Notwendigkeit" zumindest in der

Die eigentümliche Kompilation ontotheologischer und sexologischer Argumentationen in Schellings Philosophie erklären zu können, erfordert eine Rekonstruktion ihres systematischen Kontextes sowie ihrer Legitimation und methodischen Funktion, anstatt sie von vornherein wissenschaftlich oder sogar moralisch zu diskreditieren, wie dies in schärfster Form von Jaspers geschah 24).

Antike ist, und sogar bestritten, daß "diese Art zu philosophieren der Wahrheit selbst bei uns Abbruch tun könnte" (op.cit., 119 ff.; zit. nach der Übers.v. R.Mokrosch). H. Holz' Ansicht, daß "antike Mythologie als Metaphernmaterial" (1970, 105, Anm.21) aufzufassen sei, ist zurückzuweisen. Die geschichtsphilosophische Konzeption der Spätphilosophie wäre damit eliminiert. Für die Behauptung, daß Schelling den "Metapherncharakter ... ausdrücklich herausstellt" (op.cit., 105; unklar ist, ob Holz dies lediglich vom Begriff "Sehnsucht" gelten lassen will), bringt Holz keine Belege. Desgleichen gilt für Begriffe, wie "Zeugung" und "Geburt", welch letzteren Holz lediglich als "bildhaften Ausdruck" (op.cit., 411, Anm.38) gelten lassen will im Gegensatz zum ersten als einem Terminus "subordinationistischer ... Fachsprache" (op.cit., 407). Holz' Verweis auf vorsokratische und aristotelische Naturphilosophie (op.cit., 47 ff., Anm.12) bleibt unpräzise. Konkret wird die Tradition des Geburtbegriffs durch den Hinweis auf Jac.3,6. Gerade hier setzt aber der von Holz bestrittene kabbalistisch-pletistische Rezeptionszusammenhang an. Vgl. zuletzt hierzu E. Benz, 1977, 105 ff. Die konsequente Beibehaltung der Holz'schen Ansicht ließe die Naturphilosophie Schellings ebenfalls zu bloßer Metaphorik verfallen. Ohne hierauf jetzt näher eingehen zu können - der vorliegende Text wird hoffentlich ausreichende Argumente liefern - scheint uns Holz' Ansatz, Schellings Philosophie von einem "Geistbegriff", der "durch Einbeziehung des Theorems einer qualitativ unendlichen Geistbestimmtheit von Vernunft näher charakterisiert werden kann" (1970, 17), her zu interpretieren, zumindest recht willkürlich lediglich dessen eigener Ambition zu entsprechen. Holz' Auffassung vom "Metaphernmaterial" kann exemplarisch diejenige K. Jaspers' gegenübergestellt werden (Schelling. Größe und Verhängnis, 1955). Er sieht das Verhängnis Schellingschen Denkens gerade in einer unkritischen Objektivierung, in der die Chiffrensprache zur "Gotteserkenntnis", die Bilder mit der "Wirklichkeit der Transzendenz selbst" verwechselt werden, "ohne methodisches Bewußtsein von dem Sinn ihrer Objektivität" (217). Abgesehen davon, daß ein härterer Vorwurf als der mangelnder Einsicht in das eigene Vorgehen einem Philosophen nicht entgegengehalten ist, bleibt Jaspers' Behauptung der Vergegenständlichung (209) ein Kurzschluß, der ihn den eigenständigsten Versuch Schellings, die im Zuge einer Selbstverwirklichung des Absoluten sich herstellende Sphäre des Menschlichen zu bestimmen, verkennen und sogar verurteilen läßt.

- 24) Jaspers' Aburteilung charakterisiert zugleich seine Haltung, die der geforderten "Reinheit der möglichen Existenz" (1955, 216), gegenüber der "Chiffre" der Leiblichkeit. Wir zitieren im Kontext: "Die Chiffren dieser Welt sind ambivalent. Sie treffen Wirklichkeiten, aber sie werden

Dem Versuch einer Durchbrechung transzendentalphilosophischen Diskurses sind kaum andere Mittel gegeben als diejenigen, denen seit der Antike, besonders aber seit der Ausbreitung jüdischen Denkens, vor allem der in der Verbindung mit griechischem Denken sich durchsetzenden Lehre vom Bildverbot des Absoluten, der Ruch der *oßra* anhing, deren Leimruten jenes Denken ausgemerzt zu haben glaubte, vollends in der Reduktion auf die vom Zweifel gegründete Gewißheit seiner selbst. Ein jeder Abweg in die Welt der 'Dinge' erschien als ein Rückgriff auf Unsagbares, für dessen Unbewältigtsein freilich die Präsenz des Mythos vornehmlich in der schönen Literatur ein beredetes Zeugnis abgibt. Abgesehen von einigen 'abwegigen' Tendenzen frühneuzeitlicher Alchemie, esoterischer Theosophie und Naturmystik, scheint die hartnäckige Präsenz antiker Mythen im Abendland als variantenreiche Kollektion überkommener Versatzstücke einer ehemals lebendigen Sprache von Physis, deren Dignität freilich der Überzeitlichkeit ihrer Phantastik sich verdankte. Gleichwohl scheint die metaphorische Würde der Mythen zugleich eine Schwerkraft ihrer gedanklichen Form anzuzeigen, und nicht so sehr den sachlichen Gehalt der Handlungen zur Zeit ihrer jeweiligen geschichtlichen Reaktualisierung zu meinen. Gegenüber dem allgemeinen Bewußtsein macht sich das ehemals heidnische göttliche "Wissen, das die Dinge aus den Dingen heraus versteht" 25), aus als redundante Wiederkehr des Verdrängten.

Der Versuch einer Bewältigung des Lebens im philosophischen Denken führt unversehens zu einer Thematisierung des Mythos, sobald Natur aus der Dynamik des Ganzen nicht ausgeschlossen wird.

Die scheinbar gängige Einheit einer Rede vom Mythos und vom Leben findet sich bei Schelling bereits in seinen ersten Tübinger Schriften, die der drängenden Frage nach der Disparatheit des Endlichen in bescheidenem Rahmen nachzugehen versuchten 26). Das "Systemprogramm" von 1796 entwarf später die Konzeption einer Symbiose von Mythologie und Philosophie 27), deren allgemein aufklärerische Wirkung man gerade von einer Versinnlichung der Philosophie sich versprach, einer Forderung, die den Versuch

auch der Ansporn zur Verwirklichung des Bösen. Nicht bei Schelling, aber bei anderen erzeugen sie eine Seelenverfassung, in der das Schrecklichste zu tun oder zu bejahren möglich wird. Was in gröbster Form als die Polarität von Sadismus und Masochismus der Sexualität vorkommt, verkleidet sich durch endlos viele Einkleidungen, gegen deren Unreinlichkeit und Unwahrhaftigkeit nur die Heiligkeit der Philosophie hilft. Nur am Rande kann sich bei Schelling - und nur selten - jene Schwüle geltend machen. Er ist bemerkenswert frei von der romantischen Atmosphäre des Erotischen, Perversen, Androgynen und dergl. Aber seine Chiffren der Natur können leicht und schnell in diese Richtung führen" (op.cit., 220). Die von Jaspers durchaus wahrgenommene Thematik der Bilder wird, wohl zur philosophischen Ehrenrettung Schellings, als nur tendenziell ausgegeben. Eros und Sexualität werden nicht im systematischen Kontext begriffen, sondern als subversive, persönliche Unbotmäßigkeiten diskreditiert.

25) A. Jolles, Einfache Formen, 1930, 5 / 1974, 103.

26) Zu Schellings ersten Arbeiten s. W.G. Jacobs, Schellings Anfänge zwischen Orthodoxie und Revolution, 1977.

27) Neueste Edition. M. Frank u. G. Kurz, Materialien ... 1975, 112.

einer Neubelebung eines wie es scheint längst vergangenen Denkens - "der Charakter der ältesten Welt ist überhaupt Sinnlichkeit" 28) - ohne Preisgabe autonomer Subjektivität für durchführbar hielt. Einer bloß illustrativen Funktion versinnlichter Philosopheme 29) sollte jedoch, sieht man das Systemprogramm vor dem Hintergrund der frühen mythologischen Arbeit Schellings, keineswegs die entscheidende Relevanz dabei zukommen, sondern vielmehr war schon früh von einer eher mæutischen die Rede, die, nach dem Vorbild des Sokrates, "die Begriffe oft erst gleichsam entbinden, und ans Licht hervorziehen" 30) hilft. Dieser Auffassung ist selbst noch die veränderte ontologische Terminologie der Schellingschen Spätphilosophie zu verdanken.

Das Wiederaufleben mythischer Inhalte scheint immer dann, wenn aufklärerische Tendenzen die gängigsten Formen der Verdrängung entwickelt haben, von revolutionärer Kraft zu sein. G. Scholem konstatiert z.B. bezüglich ihrer durchschlagenden Verbreitung im jüdischen Denken, daß die "Stellung zum Problem des Bösen und des Dämonischen in der Welt, ... von den jüdischen Philosophen im wesentlichen als Scheinproblem entlarvt, ... für die Kabbalisten einen der großen Motoren ihres Denkens bildet" 31), was von Schelling, zumindest bezüglich der Freiheitsschrift (1809) uneingeschränktmaßen gesagt werden kann. Der überraschende populäre Erfolg dieser Lehren 32) blieb allerdings für Schelling eine unerfüllte Hoffnung.

Mit der Naturphilosophie scheint freilich die Thematik des Lebens dem Mythos entzogen zu sein. Alles Seiende wurde auf einmal in unvergleichlich konkreterer Weise als real-ideale Einheit begriffen, und deren Systematik versuchte, die Stufen wie die Prozessualität von Leben im Ganzen zu erfassen.

Schellings Versuch einer Einbeziehung der Physis in die Systematik des Ganzen geht jedoch darüber hinaus und ist im Wechsel naturphilosophischer, mythologischer, sexologisch-ontogenetischer und schließlich religionsphilosophischer Diskurse nachzuzeichnen, wobei im sexologisch-ontogenetischen die zentrale paradigmatische Strukturentfaltung schließlich gelingt. Sie entwickelt sich aus der Natur - bzw. Identitätsphilosophie im Versuch, die Problematik des Disparaten im Inter-

-
- Zum sog. "Ältesten Systemprogramm" vgl. H. Fuhrmans, Briefe I, 1962, 69-71, und seinen ausführlichen Kommentar in Briefe II, 1973, 523-540. Ferner: R. Bubner (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm - Studien zur Frühgeschichte des dtsh. Idealismus, Hegel-Tage Villigst 1969, Bonn 1973.
- 28) Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (AA I Werke 1, 224 passim). X. Tilliettes Feststellung, daß man es "beim jungen Schelling nicht gewohnt" ist, "die Bedeutung der Sinnlichkeit zu erkennen", gilt für die Schellingforschung, nicht für ihn selbst. (Schelling als Verfasser des Systemprogramms? Hegel-Studien, Beiheft 9, Hegel-Tage Villigst, 1973, 43.)
- Schellings "Epikuräisch Glaubensbekenntnis" (1799) ist ein freilich ungleich persönlicher und pragmatischer gemeintes Bekenntnis zur Sinnlichkeit. Wir versuchen, die Auffassung von den Mythen als versinnlichten Philosophemen und die Forderung, "die Phil. muß

esse der endlichen Freiheit zu erklären und findet darüber hinaus im späten Werk ihre systematische Anwendung in der Religionsgeschichte.

Uns geht es darum, die Methodik des Schellingschen Anthropomorphismus aufzuklären, dessen fundamentaler Part von ihm als *conditio sine qua non* eines ihm nach wie vor allein möglichen Idealismus angesehen wurde, der allerdings, wie uns scheint, kaum vergleichbar mit einer anderen idealistischen Konzeption, zugleich deren Rahmen weitgehend sprengt und damit den Autor in ein Dilemma bringt, dessen praktische Folge sich in der publizistischen Zurückhaltung des noch keineswegs greisen Philosophen niederschlägt. Deren Kompensation, versucht auf dem Wege erneuter Lehrtätigkeit, geführt von einzigartiger philosophischer Emphase, ist zugleich innerlich gebrochen und bietet daher eher in einer schier unübersehbaren Fülle den Beweis philologischer Altertumsiebe als den wahren Einstieg in das System. Gerade das, was seit der Freiheitsschrift als Realismus konzipiert wurde, ist seit den Münchener Vorlesungen vom WS 1832 an in der abstrakten Sublimation ontologischer Begriffe einem herrschenden wissenschaftlichen Diskurs zum Opfer gefallen, dessen Konzeption paradoxerweise dennoch unverständlich blieb, eben weil auf einer bis dahin philosophisch unerforschten Basis beruhend. Die Unempfänglichkeit für einim ontotheologischen Gewand verbrämten Materialismusversuch eigenster Prägung schien sich zu steigern, sobald jener basale Realismus, der noch 1814 geeignet schien, "schlechterdings ins Leben eingreifen" 33) zu können in einer groß angelegten geschichts- und religionsphilosophischen Konzeption in der Gestalt des Mythos und der Offenbarung auftrat und mit dem Beharren auf deren Wirklichkeit zugleich die Insistenz einer Rede von Leiblichkeit einbüßte.

Die Einbeziehung des Mythos in transzendentalphilosophische Erörterungen impliziert eine Untreue ihrer selbst. Sich mit dem Verweis auf die Notwendigkeit einer Integration des Lebens zu begnügen, da sonst der Gefahr der 'Entleerung' kaum zu begegnen sei, scheint der Notwendigkeit solcher Materialisierungstendenzen kaum gründlich genug zu entsprechen. Überhaupt ist die gängige Umschreibung einer Thematisierung des Lebens als "Mythopoesis" oder gar als der Philosophie unangemessene Mythologie eher geeignet, die Zweifelhaftheit solchen Vorgehens noch zu bekräftigen anstatt ihm das rechte Maß methodischer Relevanz zuzuerkennen, geschweige denn ihm eine Dringlichkeit zuzugestehen, die nicht nur der reflexionsphilosophischen Problematik äquivalent ist, sondern vielmehr noch zu deren notwendiger Ergänzung führen kann. Selbst die Anerkennung einer methodischen Relevanz "mythischer" Bilder läßt diese eben nur instrumental gelten, d.h. nur bis zu dem Punkt, wo die Reinheit des Begriffs, letztlich von allen Schlacken befreit, im schillernden Glanz absoluter Fülle und des Nichts erstrahlt.

mythologisch werden, um die Philosophen sinnl. zu machen" (Systemprogramm, Ed. Frank/Kurz, 112) in der Einheit einer Intention zu sehen, mit der der transzendentalphilosophische Rahmen freilich bereits überschritten ist.

29) AA I Werke 1, 224 passim. 30) op.cit.223.

31) G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, 2/1977, 133.

32) Op.cit., 134. 33) Briefwechsel Schelling/Cotta Ed. Fuhrmans, 1965, 87 (Brief v.19.8.1814).

Kant sah eine pragmatisch interessante Möglichkeit sog. Anthropomorphisierung, der freilich jegliche erkenntnisfördernde Leistung um so gründlicher abgesprochen war. Die Berechtigung, "die Weltursache in der Idee ... nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, was Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, im gleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat etc. 34) zu denken, sieht Kant gegeben, solange damit "nicht das Dasein und die Kenntnis eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben" 35) begriffen sein soll. Zur Festigung moralischer Ansichten scheint es ratsam, das eigene Verhältnis des Menschen zur Welt analogisch an dem fiktiven eines anthropomorphen Gottes zu dieser zu messen. Die Analogie bestimmt nicht das Sein des Wesens, sondern lediglich "eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" 36). Als Beispiel führt er an: Die Relation der "Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b" verhält sich wie die "Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen" 37). Das von Kant angeführte Beispiel scheint in unserem Zusammenhang kaum von bloß zufälliger Bedeutung zu sein, auch wenn dem aufgestellten Verhältnis lediglich kategoriale und keineswegs eine die Sache selbst bestimmende Bedeutung zuerkannt wird. Es bezeichnet genau den in Frage stehenden Problemereich und die in ihm zu bestimmenden Verhältnismäßigkeiten, ohne jedoch diesem methodischen Vorgehen eine die Vernunftgegebenheiten überschreitende Erkenntnisleistung zuzubilligen. Seine mögliche Effizienz bleibt im Bereich der Subjektivität konstituierenden Bedingungen und dient ausschließlich ihrer moralischen Verwirklichung.

Den Rahmen dieses Analogieverhältnisses behält Schelling zwar bei, durchbricht aber die ihm zugewiesenen Grenzen seines Leistungsvermögens, indem seine Frage nach der Sünde, dem Bösen und Guten diejenige nach der Möglichkeit der Verfehlung der Wahrheit miteinschließt. Sein Vorgehen ist erkenntniskritisch, insofern Freiheit als Möglichkeit des Umschlags, also als in sich irritierbar ausgewiesen wird, ohne sie deshalb etwa aufzugeben. Schellings erneuter Versuch einer Autonomiekonzeption mißt den anthropomorphen Bestimmungen unübersehbar ontologische Qualität zu. Nehmen wir also an, daß Schellings Paradigma mehr als ein moralisches Regulativ, also ontologische Gültigkeit beansprucht, dann stellt sich die Frage nach der Begründbarkeit solchen Vorgehens neu.

Zum Mythos zu werden droht sein Philosophieren erst, indem er das genannte 'x' selbst darzustellen versucht. Die traktierte Verlässlichkeit der Bilder strapaziert die Toleranzschwelle rationalen Selbstverständnisses jedoch in dessen Interesse und im vollen Bewußtsein der Fragwürdigkeit des eigenen Vorgehens. Daß dabei, bleiben wir in dem von Kant vorgezeichneten Schema, die Liebe der Eltern unversehens mit dem absoluten 'x' zusammen-

34) Kritik der reinen Vernunft. Akad. Ausg. Bd. III, 458.

35) a.a.O.

36) Prolegomena, Akad. Ausg. Bd. IV, 357.

37) Op.cit., 358.

fällt, ist weniger einem Versagen Schellings zuzuschreiben, als vielmehr dem im Idealismus gegebenen Paradoxon, daß die bislang konsequenteste Autonomiekonzeption eine sinnvolle Rede von Leiblichkeit nur im ontotheologischen Rahmen erlaubt.

Vorgreifend darf vielleicht angedeutet werden, daß gerade diese 'verhängnisvolle Objektivierung' keineswegs für sich bestehen soll, sondern gerade auf dem Umweg - und die Mythe ist nie gradlinig 38) - zweierlei von sich absondert, die wiederum in ihrer Unergreiflichkeit ineinanderfallen, jenes uneinsehbare 'x' und die Natur. Deren 'Geheimnis' wird im Mythos jeweils neu ausgesprochen, aber nur um fortwährender Kritik ausgeliefert zu werden, worin der bereits in der Freiheitsschrift verheißene Triumph der negativen in der positiven Philosophie sich bewahrt. Daß wiederum die negative Philosophie des Mythos bedarf, soll sie nicht selbst dazu werden, ist die einzige Chance ihrer Rettung. Die defizitäre Struktur der Reflexion kann nur vor einem normativen Hintergrund ihre kritische Beweglichkeit erhalten. Schelling hat versucht, die Gültigkeit des Normativen vom Mythos zu befreien und zu ontologisieren, wobei ihm, wie uns scheint, sein Ziel, die Freiheit, im Wege stand. Diese selbst entpuppt sich als das eigentliche Mythologem, auch wenn er es zu überwinden versucht hat, indem er die Freiheit der Willkür des 'Sohnes' zu entreißen versuchte. Der verschlungene, sich durchkreuzende und mitunter retardierende Gang dieser Überlegungen ist vor dem Hintergrund seines Paradigmas lesbar als Darstellung und Aufklärung eines Familiedramas.

38) Vgl. H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Terror und Spiel. Poetik und Hermeneutik IV, hrsg. v. M. Fuhrmann, 1971, 11-66. Blumenberg führt die Kategorie der "Umständlichkeit" (43) ein gegen die theologisch behauptete "Allmacht". Der Mythos geht "immer Umwege, während absolute Macht sich im Diagramm der kürzesten Verbindung zweier Punkte auslegt".

F.W.J. Schelling 1)

Schellings Dogmatismuskritik fällt aber keineswegs derart rigoros aus wie diejenige Pichtes, wobei der aus dogmatischer Einstellung ermöglichte Aspekt eines vom Schicksal oder von der Vor-sehung bestimmten Daseins bei aller ästhetischen Wirksamkeit keineswegs ausschlaggebend ist, auch wenn darauf hingewiesen wird. Wichtiger ist vielmehr, daß er letztlich, gegenüber der im Kritizismus vorgenommenen Reduktion des Ich auf das Erkenntnisver-mögen, umfassender von "einem Daseyn ausgeht" 6), das prinzipiell mehr als ein begrenztes Vernunftvermögen beinhaltet, ohne jedoch deshalb schon qualitativ an Bestimmtheit gewonnen zu haben.

1) I, 181. 2) I, 285. 3) I, 287.
4) Vgl. hierzu den Diskussionsbeitrag von W. Szilasi in *Studia philosophica* 14, 1954, 89. "Schellings Bestreben ist, diese beiden Äste der geschichtlichen Metaphysik von der Wurzel aus auf dem Boden der Transzendentalphilosophie zu vereinen. ... Die Einheit soll die geschichtliche Metaphysik ebenso wohl begründen wie bewahren".
5) W.W. I, 119 ff., Vgl. I, 170 ff., 281 ff.
6) I, 290.

Darüberhinaus ist das Argument entscheidend, daß dem absoluten Wesen kaum angemutet werden kann, sein wahres Sein erst vermittels menschlicher Praxis realisiert zu finden. Die von Schelling deutlich vorgenommene Unterscheidung der "Causalität selbst" und ihrer "Idee" 7) deutet auf eine spürbare Differenz zwischen der Aufgabe der Praxis und dem Sein dessen, was ihr als Ziel vorschwebt. Gott kann nicht ein Lohn der Praxis sein. Umgekehrt muß aber gehandelt werden "ehe ein objektiver Gott ist". Den Konflikt in der Annahme einer bereits bestehenden Kausalität und dem Postulat ihrer moralischen Verwirklichung sieht Schelling in der im Kritizismus vorgenommenen Reduktion auf das Erkenntnisvermögen begründet, das notwendigerweise, um sich nicht selbst aufzugeben, die absolute Kausalität objektivieren muß, damit aber zugleich die ihr eigenen Möglichkeiten überschreitet.

Das entscheidende Argument gegen den Kritizismus zieht Schelling aus dem Mangel seiner Überzeugungskraft gegen den Dogmatismus, da er in seiner bloß "negativen Widerlegung" 8) die Frage nach dem Ding an sich letztlich offenläßt. Hierin liegt der Ansatzpunkt nicht nur der späteren 'positiven Philosophie', die Schelling rückblickend bekanntlich in ihrer ersten Intention hier schon vorbereitet sah 9), sondern zunächst einer erst latenten und später ausdrücklichen Fichtekritik, deren erste Anfänge hier herauszustellen uns die Chance bietet, den weiteren Gang seines Denkens in einem Rahmenentwurf zu umreißen.

Schellings Ablehnung eines lediglich moralisch veranschlagten Absoluten und einer den Dogmatismus letztlich nicht überwindenden Annahme eines objektiven Absoluten gründet in einer Einsicht, die er weitgehend im Einverständnis mit Hölderlin 10), in seiner ersten, vom Tübinger Tenor gelösten philosophischen Arbeit "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1794) formulierte. Das Absolute wird hier außerhalb jeglicher Relation als das "Unbedingte" 11) gedacht, das, so führt die Folgeschrift "Vom Ich ..." (1795) aus, schlechthin nicht zu verdinglichen ist, demzufolge auch nicht außerhalb eines "absoluten Ich" anzusiedeln ist.

In dieser überraschenden Folgerung liegt freilich eine Unklarheit zumindest terminologischer Art. Die Rede von einem "absolutem Ich", von Hölderlin an Fichte kritisiert 12), erscheint als widersinnig, solange vom Ich als Selbstbezug die Rede ist, also als einem Subjekt-Objekt, was wiederum von ihm als Absoluten, das "allem Denken und Vorstellen vorhergehen" 13) soll, nicht behauptet werden kann. Tatsächlich ist Schelling, sogar Hölderlins Formulierung aufgreifend, dieser Überlegung gefolgt, ohne aber den Begriff des "absoluten Ich" aufzugeben: "Das Ich allein ist nichts ... ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde" 14), auch wenn dieses für es selbst nie Objekt sein kann. Das

7) I, 290.

8) I, 293.

9) Vgl. die Vorrede zur 2. Aufl. der "Briefe ..." v. 1809, die vor allem im 9. Brief "die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten" (I, 283) wiedererkennt.

10) Vgl. hierzu M. Frank. 1975, 19 ff. M. Frank u. G. Kurz, Materialien ..., 1975, 8 ff.

11) I, 100 Anm.

12) Brief v. 26.1.1795 an Hegel. S. Frank/Kurz, Materialien ... 123 ff.

13) I, 167.

14) I, 168.

absolute Ich ist "für sich selbst gar kein Object. sondern nur Ich" 15). Die Identifikation desselben "mit meinem Ich" 16), die nicht aus einer Relationalität gegeben sein kann, sondern nur aus unmittelbarer Evidenz, derzufolge mit jedem Ich zugleich immer ein "Ich bin" ausgesagt ist, ändert nichts daran, daß seine völlige Unbedingtheit nicht zugleich für mich ist. Das Ich ist "(für mich) Nichts" 17), wenn sein Sein in mir nicht bereits eine Bestimmung erhalten hat, die es mir erlaubt, es zu objektivieren als mein eigenes Sein. Als solches ist es aber nicht mehr absolut. Von der absoluten Identität behauptet Schelling, daß sie "nur der intellektuellen Anschauung ... gegenwärtig" 18) sei, also doch wiederum in einer Relation sich ergäbe, auch wenn deren Relata als absolut identisch zu betrachten sind. Soll aber in intellektueller Anschauung jegliches Bewußtsein aufgelöst sein und folglich die in ihr gegenwärtige absolute Einheit ungegenständlich und nicht für ein Anschauendes sein, sondern dieses selbst gänzlich im Absoluten aufgehen, dann kann eine solche Überschreitung des Bewußtseins nur als Gegenwart der Transzendenz oder Seinpräsenz bestimmt werden, über die jedwede weitere Aussage unmöglich ist, wiewohl sie als Bedingung der Möglichkeit eines jeden synthetischen Urteils zu veranschlagen ist. Gleicherweise sieht Schelling hierin die Möglichkeit seines systematischen Synthetisierungsvorhabens gegründet. Läßt sich die Differenz von Dogmatismus und Kritizismus in einer unterschiedlichen Lokalisierung der "ursprünglichen Einheit" 19) erklären, womit die Subjekt-Objekt Relation als gemeinsame Basis der Differenz beider veranschlagt wird, dann muß deren Unterschied im Absoluten selbst zusammenfallen.

Fichtes Versuch, den Ursprung des Selbstbewußtseins zu erklären, hatte die reflexionsphilosophische Verkürzung des Subjektbegriffs, derzufolge das erkennende Subjekt sich als solches selbst schon voraussetzt, zu überwinden versucht, um Reflexion stattdessen aus "dem ursprünglichen Wesen des Ich" 20) zu erklären.

Dieses Wesen wird in der "Wissenschaftslehre" von 1794 als sich setzend bestimmt 21). Dieses "Setzen", das Fichte "niemals definiert" 22), umgreift die Struktur des Ich im Ganzen, wobei allerdings Produktion und Reflexion in letzterer beschlossen sind aber nicht umgekehrt. Die Analyse der Momente ihrer Einheit kann nur in ihr selbst verbleiben und hat demzufolge den Zirkel der Reflexion keineswegs durchbrochen, sondern Produktion vielmehr immer schon für Reflexion und als bloße Phase im Geschehen des Ganzen als Tätigkeit veranschlagt.

Fichtes WL von 1797 hatte die "reine Anschauung" und den Begriff gleichzeitig als Wesenszüge des Ich bestimmt, wobei freilich die

15) I, 168, Anm.1. 16) I, 169, Anm.

17) Fr. Hölderlin. Frank/Kurz, Materialien ... 124.

18) I, 171. 19) Vgl. I, 294.

20) D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 1966, 196. Zur Auseinandersetzung Fichte-Schelling, die von D. Henrich ausgeklammert wird, vgl. W. Schulz, Einleitung zum Briefwechsel Fichtes und Schellings, 1968. R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), 1975. Der Sammelband enthält u.a. Aufsätze aus den Jahren 1967 u. 1974, die demzufolge nicht eigens bibliographiert sind. I. Görland, Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, 1973.

21) WW I, 96 pass. 22) D. Henrich, op.cit., 199.

"Anschauung (in der WL Ding)" selbst als in sich strukturiert gedacht war, als "Subject-Object" 23), wie Fichte bereits 1795 fand. Das Sichselbstsetzen des Ich beinhaltet nichts anderes als daß es "Subject und Object zugleich sey" 24), bedarf somit einer Relation und kann nicht mehr als schlechthin Unbedingtes ausgewiesen werden, da so bestenfalls ein gegenseitiger Bezugszusammenhang die Einheit des Seins beider ermöglicht, welche Einheit aus der Relation selbst aber nicht abzuleiten ist. Beide Relata sind somit selbst nur aus absoluter Identität zu begreifen 25).

Fichtes frühe Konzeption, diese ist hier ausschließlich von Bedeutung, hat die reflexionsphilosophische Krux einer sich selbst voraussetzenden Subjektivität nicht zerbrochen, sondern ist vielmehr von ihr befallen 26) mit dem einzigen freilich gravierenden Unterschied, daß das anfänglich tätige Subjekt an sich noch nicht als selbstbewußtes veranschlagt werden kann, Produktion also aus einem sich selbst unbewußten, gleichwohl nicht völlig bewußtlosen Anfang entbricht, dessen gegenläufige Tendenz sich selbst zu verstehen, ihm als freie Tat schlechthin erschien, die ein Setzen seiner selbst impliziert. Damit bleibt unklar, was es zu begründen galt, die Möglichkeit der Selbsterkenntnis, zumal die Identifikation mit einem sich selbst Unbewußten nicht zur Basis einer egozentrischen Autonomiekonzeption hinreicht, da im Moment der praktischen Tat gerade dieses Selbstbewußtsein ausgeklammert ist. Jegliche Handlung wird dadurch allein für das Selbstbewußtsein nicht nur notwendig, sondern ausschließlich, im Sinne der Ermöglichung eines Mehr, das sich aus seinem eigenen Mangel speist.

Schelling hat diese Unklarheit durch die strikte Unterscheidung der beiden "Ich-Funktionen" 27) zu beseitigen versucht. Ihm ist die anfängliche absolute Identität nicht bloß ein Moment im Prozeß der Entfaltung des ganzen Ich zum Selbstbewußtsein, also nur ein Postulat, das es für das endliche Subjekt zu erfüllen gilt, sondern Prinzip des Systems, das als solches nicht Gegenstand des Wissens sein kann. Außerdem wird die Tatsache des Bewußtseins von ihm von vornherein als Katastrophe, als ein Zerschneiden präreflexiven Beisichseins, als ein "Heraustreten aus dem Absoluten" 28) aufgefaßt, um dessen Überwindung es ihm geht. Aus dieser Perspektive ist ihm Kants grundsätzliche Frage nach der Bedingung der Möglichkeit synthetischer Urteile generell als Frage nach den Bedingungen der Differenz oder der Subjekt-Objekt Relation interpretierbar. Diese Frage hat Fichte, indem er den Anfang selbst nur als Relation vorstellte, nicht beantwortet.

Im Ganzen des Produktions- und Rezeptionszusammenhangs werden von Schelling konsequenterweise "zwei verschiedene(..)Iche" 29) unterschieden, das "absolute Ich" und das "empirisch-bedingte" 30),

23) WW II, 444.

24) Op.cit., 442.

25) Vgl. Schelling, II, 62

26) D. Henrich, op.cit., 201. "Man sieht, daß sich nun Elemente der Reflexionstheorie in ihren Gegenentwurf einschleichen".

27) W. Szilasi, Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens (1795-1800), 1954, 66.

28) I, 173.

29) W. Szilasi, op.cit., 53.

30) I, 176.

wobei allerdings die Bestimmung des absoluten Ich die bestehenden Unklarheiten mit sich führt. Schelling räumt im Vergleich zu Fichte diesem anfänglichen Prinzip aber mehr ein als ihm von diesem in der bloß relativen Stellung im Ganzen der Struktur zugebilligt wurde, nämlich daß dieses absolute Ich einerseits selbst ungegenständlich ist und deshalb in seiner Absolutheit im reflexiven Sichhabhaftwerden nur vermindert begriffen ist 31), zum andern aber daß es, um rechtens Ich genannt werden zu können, den Zirkel seiner Selbsterkenntnis schon durchlaufen haben muß. Beide im Begriff vom absoluten Ich enthaltenen Bestimmungen widersprechen einander. Schelling vertieft diesen Konflikt, indem er dem Bewußtsein die volle Erkenntnis des absoluten Ich abspricht, um sie dafür in "intellektueller Anschauung" als gegeben zu erachten, die freilich, da jegliche Relation in ihr erloschen ist, wiederum nicht als Erkenntnis im expliziten Sinne gelten kann. Vom Absoluten als Ich kann also nur die Rede sein, sofern es unter Ausschluß aller Objektivität gleichwohl "für sich selbst" 32) ist, womit absolute Identität als ein mit dem Bewußtsein unvergleichliches Beisichselbersein ausgegeben wird. Dies scheint schwer denkbar. D. Henrich erwähnt "Auerbachs Keller" 33) und appelliert an die Blindheit eines Fürsichseins ohne den Begriff seiner selbst, der wiederum "ein Verständnis von seinem Selbstsein" 34), also eine Relation voraussetzt. Gleichwohl ist zu betonen, daß Schelling hieran festhält, wobei freilich die Auffassung des hädonistischen und trügerischen Kellerlebens dieser Identität in eine ganz andere Dimension gerät.

Die Differenz von absolutem und empirischen Ich wird dabei unüberbrückbar und doch gerade in der Identität beider Ich' als aufgehoben ausgegeben. Dem Selbstbewußtsein ist damit eine Störfunktion unterstellt, die darauf hinausläuft, "das Ich zu verlieren" 35) statt sich seiner zu vergewissern.

Die Freilegung dieser Differenz ist für Schellings weiteres Denken entscheidend. Das empirische Ich ist über eine Subjekt-Objekt Spaltung vermittelt im Gegensatz zum absoluten "alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich" 36). Bisher ist aber weder der Konnex beider prozessual, also als Tätigkeit des absoluten Ich schlüssig entwickelt, noch die gleichfalls hierin zu leistende Aufklärung einer Differenzierung im Absoluten gegeben, die als notwendige Bedingung des empirischen Ich und gleichermaßen als Störung ungebrochener Einheit anzusehen ist.

Auf gänzlich andere Weise, als dies bei Fichte sich ergab, kann das im Selbstbewußtsein hergestellte Wissen kein vollständiges sein. Es ist lediglich ein beschränktes, die reine Identität niemals objektiv erfassendes, wohl aber ihrer bedürftiges Wissen, da anders ein Subjekt im Objekt sich als sich selbst niemals zu erkennen vermag. Fichtes Ich umgreift den an sich mangelhaften Anfang in der Einheit seiner Struktur und läßt diese als absolute Fülle erscheinen. Schelling sieht umgekehrt im reflexiven Sichhabhaftwerden die Mangelhaftigkeit des empirischen Ich gegenüber dem Absoluten. Schellings Absicht zielt nicht auf die Vertiefung dieses Bruchs von absolutem und empirischen Ich, sondern auf dessen Aufhebung, verfolgt demzufolge also keineswegs Fichtes Autonomiekonzeption einer fürs Selbstbewußtsein bestimmten Praxis, sondern

31) Vgl. I, 324 ff.

32) I, 181. 33) op.cit., 204, vgl. 194 ff.

34) Op.cit., 204.

35) I, 180. 36) I, 176.

umgekehrt die Realisierung des Absoluten im Endlichen, also die Aufhebung jeglicher Trennung überhaupt.

Die Unterscheidung beider Ich' ist von Schelling bisher nur formal getroffen worden, so daß die Bedingung des empirischen Ich, "die ursprüngliche Entgegensetzung" 37) in ihrem Ursprung unklar ist. Überhaupt kann die ganze Schrift "Vom Ich ..." als Versuch der Unterscheidung beider Ich' aber nicht als Begründung ihrer Differenz angesehen werden. Damit unterbleibt die Erklärung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein aus absoluter Identität. Sie hätte sich als Gegenentwurf zu Fichtes Fiktion des Setzens zu konkretisieren.

In der Schrift über den "Idealismus der Wissenschaftslehre" werden, ihrer Thematik entsprechend, die beiden Phasen des Ganzen in ihrer Einheit als Geist aufgefaßt und in ihrer Gegenläufigkeit als positive und negative Tätigkeit 38) begriffen, in der ein und das nämliche Subjekt tätig und leidend zugleich ist 39). Der Wechsel beider Phasen ist aber nur als Selbstbeschränkung im Absoluten aufzufassen, womit dem endlichen Ich die Selbstkonstitution seiner Autonomie rigoros entzogen wird, um stattdessen zum bloßen Moment absoluter Tätigkeit zu werden.

Gerade nicht in der Konstitution eines selbstbewußten endlichen Ich sieht Schelling bisher Freiheit verwirklicht, sondern umgekehrt in der Praxis. Jede theoretische Systematisierung erscheint ihm als ein die Realisierung von Wissen unterbrechender Zwang. Praxis ist ihm nur in einer Aufgabe empirischer Relationen möglich 40), also nur als Negation alles Endlichen im Aufgehen im Unendlichen. Wissen ist zunächst sich selbst anschauende Produktion, in der noch kein Objekt ist, also keine Trennung und kein Bewußtsein. Letzteres entsteht jetzt durch eine "Abstraktion" 41), ein Heraustreten aus der "Anschauung". Im Abstrahieren, dem Trennen der Tätigkeit vom Produkt, erlangt letzteres für uns ein "Selbstdaseyn" 42) und somit Objektivität. Der Abstraktionsvorgang ist vor dem Hintergrund der Immanenz allen Wissens gegenläufig als Indiz von Freiheit aufgefaßt. Abstrahieren und freies Handeln erscheinen ihm jetzt identisch und sind Bedingung der Möglichkeit des Daseins eines Objekts aber nicht dessen "Ursprung". Dieser liegt vielmehr mit dem Bewußtsein zugleich schon "für mich in der Vergangenheit" 43) des Produzierens. "Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus den Ursprung des Objekts zu erklären". Es ist mit diesem zugleich da. Lediglich daß es "da" ist, für mich, ist aus endlicher Freiheit bedingt.

Diese ist nicht ohne Not. Objektivierung und Abstraktion sind wechselseitig bedingt und nicht ohne ein "Gefühl" der Abhängigkeit 44). Dessen Ursprung bleibt freilich hier ungeklärt und erst sehr viel später im Urphänomen der Angst begriffen. Im Bewußtsein wandelt Anschauung sich zum Begriff indem das "Da" des Objekts abstrahiert von seiner Produktion (Anschauung) zur Endlichkeit erstarrt. In der Abstraktion ist Geist jedoch ebenso lebendig wie im Produzieren, so daß sein "Charakter" als "ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit" 45) angesehen werden muß. Damit ist der problematische Wechsel in der Anschauung, die Abstraktion, wiederum zurückgenommen in die

37) I, 180 Anm.

38) I, 368.

39) I, 369.

40) I. 306.

41) I, 370.

42) a.a.O.

43) a.a.O.

44) Vgl. I, 371.

45) I, 367.

Einheit des Ganzen. Ungeklärt ist die notvolle Freiheit, mit der alle Objektivität für uns entsteht.

Aus demselben Umschlag im Absoluten, der zugleich endliche Freiheit ausmacht, werden die Kategorien der "Realität" und der "Materie" abgeleitet. Wechselseitig bedingt wird zur Realität, was uns im Gefühl des Zwangs zur Abstraktion treibt. "Material" erscheint das Objekt jedoch erst, indem es als rein, also "abstrahiert von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist" 46), aufgefaßt wird. Der Begriff der Materie wird also durch neuerliche Abstraktion gewonnen, in der nicht nur von der ursprünglichen Produktion abgesehen wird, sondern zudem noch von der Not des Zwangs zur Objektivität. Die Notwendigkeit der Abstraktion scheint so zur Fiktion einer Materie an sich zu drängen, womit freilich deren prozessuale Bedingungen im Bewußtsein unterschlagen werden. Deren Aufklärung ist nach wie vor Schellings Anliegen. Übersieht man die Notwendigkeit der Abstraktion, das Gefühl des Zwangs, so scheint alle Differenz freilich sub specie aeterni belanglos und im Absoluten aufgehoben.

Die Negation der Anschauung und der in ihr waltenden Zwänge erlaubt den Dualismus zweier Systeme erst zu behaupten. Schelling nimmt freilich hier, an der Schwelle seiner Naturphilosophie, Partei für das idealistische, in dem jedoch die Analyse der Form der Prozessualität des Ganzen enthalten ist.

Mag es auch den Anschein erwecken, daß die eben diese Endlichkeit erst hervortreibende Not im System des Ganzen fortwährend überspielt wird, bis zur umfassendsten Ausbildung des Systems von 1804 in Würzburg, so läßt sich doch für die Zwischenzeit nachweisen, wie deutlich Schelling die Rätselhaftigkeit der Gegenwendung im Geschehen des Ganzen bewußt war. Solange diese aber nur in uns zu veranschlagen ist, bleibt deren Erklärbarkeit anthropologisch begrenzt. "Ursprünglich ... verstehen wir nur uns selbst" 47).

Die von der "Einschränkung" durchschnittene absolute Tätigkeit expandiert einerseits ins Unendliche und schafft andererseits "sich selbst ein Inneres" 48), um dessen Erschließung es Schelling eigentlich geht.

Der bereits erwähnte systematische Synthetisierungsversuch der "Briefe ..." ist hier wiederaufzunehmen und zu verdeutlichen. Die Vermittlung von "Ding" und "Ich" muß ihrer Möglichkeit nach von einer jeglicher Differenz vorangehenden Einheit gewährt sein, deren Sein "als Urgrund aller Realität" 49) zugleich der "Realgrund" 50) alles Wissens ist.

Dies aber, wie aus einem Absoluten, dessen Sein von früh an behauptet wurde, zugleich eine vom Bewußtsein scheinbar unabhängige Realität entsteht, blieb bisher nur ungenügend erklärt. Über die Feststellung einer absoluten Selbstanschauung ging die Erklärung "nicht hinaus" 51). Sie nahm vielmehr in den "Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus ..." eine entsprechende Tendenz an, die gegenüber der früheren Auffassung eines mit dem Bewußtsein gegebenen Verlusts des Absoluten, hierfür jetzt eher dessen unendliche Ausdehnung veranschlagt, deren jeweilige besondere Konkretion zugleich unsere "selbsteigene

46) I, 372.

47) I, 373.

48) I, 399.

49) I, 162.

50) I, 163.

51) I, 380.

Synthesis" 52) ist. Die Produktion erhält so eine Vorrangigkeit gegenüber der Unterschiedslosigkeit absoluter Selbstanschauung. Zugleich wird alle Realität ihrer Möglichkeit nach in der Form des Bewußtseins gegründet. Der in der Konfrontation von Dogmatismus und Kritizismus gesuchte Vereinigungspunkt beider fällt somit ins absolute Wissen und läßt alle Realität nur hiervon dependieren.

Mit der Abstraktion vom Prozeß und der Objektivation des Produkts ist dessen Ursprung verdrängt, "es ist da, ohne mein Zuthun" 53). Diese Handlung nennt Schelling "praktisch". Die Bedingung ihrer Möglichkeit, das Gefühl der Not, wird keineswegs als bloßer Schein angesehen, sondern als "ursprünglich und real" 54). Die Objektivation ist also zugleich real notwendig und ideal frei. Daraus ergeben sich die beiden Möglichkeiten praktischen und theoretischen Wissens.

Die konträren Ansichten hierüber führten zur Lösung des freundschaftlichen Verhältnisses zu Fichte. Schelling versuchte, diesem seine Auffassung der Realität als vom Bewußtsein unabhängige Produktion des Absoluten einerseits und als endliches Wissen andererseits plausibel zu machen. Die Unterscheidung beider Funktionen des Ich wird dabei vertieft.

Der Prozeß der Produktion wird einerseits vom empirischen Ich unabhängig, also als einer des absoluten Ich angesehen, ohne hierbei schon zum Wissen seiner selbst gelangt zu sein. Die positive Dynamik verläuft ideal-real und ist als solche "nichts anderes, als Natur" 55), wobei es darum geht, das von Fichte postulierte "Setzen" auch wirklich zu realisieren. Selbstbewußtsein ist jedoch nicht sein Ausgangspunkt, sondern dessen Ziel, so daß die Prinzipien der WL als "Resultate" 56) erbracht werden. Stattdessen produziert das "zum Ich = Es" vertiefte Prinzip 57). Damit ist Fichtes Konzeption relativiert und lediglich im Rahmen einer das Selbstbewußtsein schon voraussetzenden und dieses Selbst in seiner Form erklärenden Reflexion anerkannt 58). der der eigentliche Produktionsprozeß letztlich entgeht. Dieses Produzieren nennt Schelling jetzt "theoretische Philosophie" oder "Physik (im Sinne der Griechen)" 59). Es stellt den "realistischen Theil der Philosophie" dar, von dem es heißt, daß er als "der materielle Beweis des Idealismus" 60) effizient sei.

Insofern diese rekonstruiert, also von einem absolut identischem Anfang anhebt, scheint in ihr die Möglichkeit einer Differenz überhaupt ursprünglich sich zu verwirklichen. Die Paradoxie, unter der all' ihre Bestimmungen getroffen werden, ist aber die, daß sie nur über eine Relation zu gewinnen sind, zugleich aber die hiermit gegebene Unterscheidung absolut gesehen nicht zu gelten habe. Wenn also der theoretisch entwickelte Prozeß als Ergebnis eine sich selbst bewußte Einheit, für die der Name eines absoluten Ich treffend sein soll, zu zeitigen hat, dann muß die Differenzierung im Absoluten zugleich auch für dieses sein. Ein Absolutes, in dem eine Differenz veranschlagt wird,

52) I, 379.

53) I, 370

54) I, 411.

55) Fichte-Schelling, Briefwechsel 108. 56) op.cit., 110.

57) H. Plessner, Das Identitätssystem, 1954, 72.

58) Fichte-Schelling, Briefwechsel, 110. In der WL muß notwendig "der Philosoph sein Object ... schon als Ich, (d.h. als ursprünglich schon Wissendes, also nicht bloß objectives)" auffassen.

59) Op.cit., 109.

60) op.cit., 108.

kann aber rechtens so nicht zu nennen sein. Schellings Festlegung, es handle sich im folgenden um eine theoretische Konstruktion, scheint diesem Dilemma angemessen zu entsprechen und die von Fichte im Wort "als" (das Ich setzt sich als sich setzend) 61) genannte Repräsentationsformel nur konsequent aufzunehmen. Damit bleiben aber deren Inhalte (Produkte) in Bezug auf das Absolute unbestimmt. Sie als Metaphern anzusehen, hieße ihre Realität unterschlagen, die im Symbol in ungebrochener Einheit mit dem Wesen anzusehen ist. Erst viel später gelingt ihre Bestimmung als Symptome auf dem Wege einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Geschehen der Selbstbeschränkung.

Verbindet man mit dem Vorgang theoretischer Produktion die oben genannte Vorstellung der Selbsteinschränkung, dann scheint diese jetzt freilich in gänzlich anderem Sinn, nämlich als eine im Anheben des Prozesses eintretende Selbstverminderung eines unabhängig hiervon reicheren Seins, das sich gleichwohl hierbei nicht als begrenzt anschauen soll. Damit wäre eine im Anfang zugleich mitgesetzte reflexive Struktur angedeutet, zumindest wäre Raum dafür offengehalten, deren plausible Erklärung Schelling späterhin im Rahmen seiner Kontraktionslehre präzisiert. Im "Zusatz zur Einleitung" der "Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) finden sich freilich einige, bislang jedoch noch nicht aufzulösende Bemerkungen über den Modus dieser Produktion. Diese sind in ihrer Terminologie schon der Transzendentalphilosophie irgendwie entrückt. Betont wird, daß mit der Produktion jene anfängliche Einheit, die reine Identität, nicht aufhört "zu seyn" 62), daß sie sich stattdessen, indem sie in sich verbleibt, in Subjektivität und Objektivität "einführt" und des weiteren in "die Endlichkeit ... gebiert" 63), um hernach sich wieder aufzulösen "in das Wesen". Der Gebrauch mystischer Terminologie läßt den Eindruck entstehen, als würde der in zwei Phasen bestehende "Erkenntnisakt" in seiner Einheit hier nicht nur die Produkte der Natur entstehen lassen, sondern sich selbst im Modus der Produktion zumindest nicht anders verstehen.

Tatsächlich rechtfertigt Schelling Fichte gegenüber sein Vorgehen als "(erlaubte) Fiction" 64), deren Methode derjenigen Fichtes durchaus entspricht, inhaltlich aber gänzlich abweichend entwickelt wird. Schelling räumt dieser Konstruktion sogar ihre mögliche Unrichtigkeit ein, ohne daß damit schon deren Produktion als solche negiert wäre. "Ich weiß, daß ich durchgängig mit meiner eignen Konstruktion zu thun habe" 65), aber die Tatsache der Konstruktion als positiver, so darf gefolgert werden, ist damit nicht wegzuleugnen. Schelling geht es letztlich um die hierbei genannten Inhalte, also um eine Artikulation von Wissen, das entgegen der Transzendentalphilosophie nicht fortwährend sich selbst thematisiert, sondern stattdessen 'Sein' 'materialisiert', um so dem Desiderat des bisherigen Philosophierens, der Realisierung absoluter Einheit und der Möglichkeit einer realen Objektivierung überhaupt, abzuhelpen.

Das Unternehmen macht sich aus als totale Usurpation von Natur und hält dieselbe doch frei vom Zugriff instrumenteller Vernunft, indem gerade nicht an ihr gehandelt wird 66), sie vielmehr selbst als Objekt für ein endliches Subjekt erst entsteht.

61) WW I, 528. 62) II, 62. 63) II, 63, vgl. 66.

64) Fichte-Schelling Briefwechsel, 110. 65) IV, 91.

66) Vgl. H. Plessner, 1954. Schelling geht es darum, "die Erscheinung absoluter Manifestation eines totalen Zusammenhangs zu begreifen ... doch nie zum Zweck ihrer Manipulierbarkeit,

Als Objekt im üblichen Sinn soll Natur aber gerade nicht angeschaut werden, sondern als selbst lebendige Idealrealität, deren zu rettende Wahrheit im emphatischen "Epikurisch Glaubensbekenntnis" in 'mythischer' Sprache eine erste überraschende Symbolisierung als "aller Dinge rechter Vater" 67) erfährt.

Fichtes letzte und gravierendste Änderung der Theorie des "Setzens" vollzog sich 1801 unter Zuhilfenahme einer Metapher, die den allerdings unfreiwillig surreal anmutenden Repräsentanten einer für ihn unmöglichen Sprache von Leiblichkeit nennt, das "Auge", das einer Tätigkeit "eingesetzt ist" 68). Was Schelling diesem entgegensetzen hatte, gilt es im folgenden zu entwickeln, wobei sich freilich herausstellt, daß er auf eine Tradition zurückgreift, in der das, was die von Fichte gebrauchte Metapher meint, ein Gerichtetsein des Blicks auf die Tätigkeit selbst in eins mit ihr, bereits in anderer Form sprachlich geprägt war. Fichtes "Auge" ist nur ein davon abstrahiertes Fragment. Schelling bedient sich also durchaus einer Sprache, die "die Völker und ihre Philosophen bisher ausgebildet haben" 69). Aber sein Gegenargument basiert auf einer breiteren Einsicht in das Leben des "Realgrundes", als Fichte je sich erschloß, auf der Naturphilosophie. Deren Inhalte zu skizzieren, kann uns hier erspart bleiben, da ohnehin einige ihrer entscheidendsten Ansichten in späteren Zusammenhängen notwendig hinzugezogen werden müssen.

Der Begriff der "praktischen Philosophie" impliziert hingegen die Instrumentalisierung von Wissen im kritischen Umgang mit sich selbst, im Interesse, die Bestimmungen von Bewußtsein freizulegen. Die Reflexion auf sich selbst ist Schelling immer schon praktisches Denken, insofern sie für sich selbst schon zum Objekt nehmen muß, was absolut gesehen ein solches nicht zu nennen ist. Praktische Philosophie ist für ihn zugleich "Ethik (gleichfalls im Sinne der Griechen)" 70). Deren Bedeutung mag an dem, was Schelling als höchste Form antiker Sittlichkeit erschien, den Sophokleischen Tragödien, deutlich werden.

Der ungeklärte Zusammenhang von Produktion und Reflexion stellt sich in der Interpretation der Tragödie als Identität und Differenz von Schicksal und Freiheit dar, um deren Aufklärung es geht, wenn das Dasein nicht als Verhängnis sich erfüllen soll. Es gilt also nicht nur, den Zusammenhang selbst aufzuhellen, sondern vielmehr die hieraus zu gewinnenden Folgerungen für die Praxis zu ziehen. Diese Aufgabe hat Schelling sein Denken gewidmet.

Schelling scheint seiner frühesten Ansicht vom Verlust absoluter Identität im Bewußtsein nur verminderte Bedeutung noch zuzugeben, wenn er die Frage nach dem Endlichen mit der Behauptung einer Selbstbeschränkung im Absoluten zu beantworten sucht. Die im Bewußtsein auf sich selbst rückläufige Bewegung, innerhalb derer das endliche Ich nur ein partikuläres Moment als synthetische Einheit ist, stellt sub specie aeterni keinen völligen Bruch im Ganzen dar. Jede weitere Prozessualität bedeutet eine Aufhebung von Endlichkeit, wobei die einzelne Existenz im Prozeß fortwäh-

und Beherrschung, vielmehr allein zum Zweck ihres anschaulichen Verhältnisses" (80).

67) Frank/Kurz, Materialien ..., 146.

68) WW II, 19, 37. 69) D. Henrich, op.cit., 206 ff.

70) Fichte-Schelling, Briefwechsel, 109.

render Vermittlung verschwindet. Der Hiatus von Produktion und Reflexion, den zu überwinden im Aufgeben endlichen Bewußtseins gefordert wurde, läßt zugleich Freiheit im Sinne Fichtes unmöglich werden, wird aber überboten von dem in absoluter Freiheit aus sich selbst das Ganze des Seienden produzierenden Ich.

Im Sinne einer alten theologischen Tradition, die das Denken der schwäbischen Pietisten und Schellings Erziehung und Jugend grundlegend bestimmte, galten Sündenfall und Korruption der Welt als im Eigenwillen urstehend. Schelling hat mit seiner Konzeption theoretischer Philosophie die Frage nach dem Ursprung des Selbst jetzt ins Vorfeld von Praxis verlegt und die Möglichkeit des Eigenwillens dadurch von einer Differenzierung im Absoluten abhängig gemacht, um deren Nachvollzug es im theoretischen Wissen geht. Da Praxis als endliche nur unter Beibehaltung von Autonomie zu gewährleisten ist, scheint er damit aller endlichen Freiheit vollends den Garaus gemacht zu haben, und sogar die Bedingung der Möglichkeit der Korruption, im Absoluten selbst zu veranschlagen. Freiheit kann dann nur zur Preisgabe von Selbstheit rechtens aufzufassen sein, um allerdings sich selbst zugleich damit grenzenlose Freiheit im theoretischen Produzieren einzuhandeln.

Die so heftig vertretene Autonomiekonzeption Fichtes ist, unterstellt man Schelling, seine theologische Vergangenheit nicht vollends verdrängt zu haben, damit bereits indirekt einer Verkehrtheit bezichtigt, deren Konsequenzen sich Schelling derzeit jedoch keineswegs offen eingestanden hat, wenn man nicht die Vehemenz ihrer Überspielung umgekehrt als deren Verdrängung im hektischen publizistischen Betrieb des ausgehenden 19. Jh. auffassen will. Vielmehr plädiert Schelling gerade für die Freiheit des endlichen Subjekts, auch wenn diese ihm bereits als Tragödie erscheint. Die selbstmächtige Existenz bietet doch wenigstens den Aspekt der "Erhabenheit", wenn sie im Kampf mit der absoluten Macht unterliegt 71). Dagegen wurde der sich seiner Freiheit bewußte Mensch früher schon als Inbegriff des Verkehrten aufgefaßt. Bereits in der Dissertation "De malorum origine ..." ist im Bild der schwankenden Eva und der Schlange die Möglichkeit der Selbstverwirklichung und die "Vernunft" als "Führerin" in die Verbannung aus dem Paradies und zugleich als Möglichkeit der Restitution erkannt 72). Die einer jeden Erkenntnis vorausgehende Differenz, deren Begründung theoretische Philosophie letztlich anstrebt, bleibt damit hinsichtlich ihres Sinns zweifach begründet, einmal im absoluten Ich, zum anderen im endlichen. Wenn beide Ich letztlich identisch sind, kann der Modus anfänglicher Differenzierung nur exemplarisch aufzufassen sein, mit dem Unterschied, daß er in ersterer Hinsicht letztlich nichtig ist, in sekundärer Hinsicht aber als Bedingung des Selbst einen Bruch im Ganzen darstellt. Schellings Auffassung der Tragödie scheint demgegenüber zwar die Form des Scheiterns von Freiheit aber nicht generell die der falschen Freiheit zu beachten. Durchaus ambivalent fällt sein Votum für die Erhabenheit des Scheiterns aus. Der Held, dessen Bild Schelling aber konträr zur Tragödie bzw. im Anschluß an deren Interpretation entwirft, lebt in der Identität beider Ich',

71) Vgl. I, 284 ff. u. 336 ff.

72) AA I, Werke 1, 131., zit. nach der Übers. v. R. Mokrosch. Für die Thematik der Freiheitsschrift ist es nicht uninteressant, daß der Sündenfall hier bereits als Ursprung des "moralisch Bösen" wie auch alles anderen Übels schlechthin gesehen wird.

die jedoch im Durchgang der Selbsterkenntnis zugleich verloren, zumindest unvollständig ist. Gegenüber der Fichteschen Autonomiekonzeption sieht sich der Held, im Gefühl, "daß er alle Dinge gewesen ist" 73) und nicht zukünftig mittels der Moral alles sein wird, zu einer anderen Möglichkeit von Praxis genötigt. Sie erfüllt sich prinzipiell darin, Sein immanent zu verwirklichen.

Keineswegs ist Schelling die Tragödie "im idealistischen Glauben ... das Tragische in seiner Gewalt zu haben ... 74), lediglich als Demonstrationsobjekt interessant. Ihren Sinn mit der Behauptung der Freiheit erschöpfend aufgefaßt zu haben, hieße, sich zugleich jeglicher Hoffnung berauben. Vielmehr umgekehrt scheint die Auseinandersetzung mit der Tragödie erst den Blick geschärft zu haben für die Disparatheit menschlicher Existenz und die Möglichkeit ihrer Überwindung. Das antike Drama, vorzüglich das Sophokleische, wird von Schelling keineswegs zufällig zum Thema mißglückter Autonomie, sondern im allgemeinen Zusammenhang antiker Religion als höchste Repräsentation des Wissens um die Genese und Verkehrung der Existenz (als biographische Einheit) gesehen. Sein Interesse hieran befriedigt sich keineswegs im bloßen Verweis auf demonstrierte Freiheit, sondern versucht vielmehr den Modus der Schuldverstrickung und ihre Konsequenzen als Schema des Verkehrten schlechthin zu demonstrieren. Es scheint uns folglich sinnvoll, das Tragische als Konfliktsituation am Beispiel des antiken Dramas nachzuzeichnen.

Schelling faßt die Problematik menschlicher Freiheit als "Verhängnis" 75) auf. Dessen Begriff formiert sich innerhalb der kunstphilosophischen Betrachtung der Tragödie, die Schelling aus dem Ganzen seiner Ästhetik allein "für wirklich druckwürdig ... erklärt hat" 76). In der späten Verfügung des selbstkritischen Autors sehen wir einen Hinweis, bestärkt vom Herausgeber der SW, daß gerade diese Schrift "als Commentar zu anderen Schriften Schellings und als Mittel der Aufhellung einiger Ungewißheiten" von Bedeutung ist 77).

In zweierlei Hinsicht, "von der Verstandes-(und, Erg.J.P.K.) ... von der Vernunftseite" 78) her versucht Schelling, dem Tragischen gerecht zu werden. Einerseits kann es als Irrtum verstanden werden und somit als falsche oder unvollständige Einsicht, nach Aristoteles beschränkt auf nur "wenige Familien" der herrschenden Klasse" 79), oder aber als "ein wirklicher Streit der Freiheit im Subjekt und der Nothwendigkeit als objektiver" 80). Freiheit und Notwendigkeit bestehen zusammen, so daß das Verbrechen des Helden als ein "unvermeidliches Verhängnis" 81) sich einstellt. "Von dieser Art ist die Schuld des Oedipus" 82).

Vorausgesetzt also, das tragische Subjekt sei ein freies, so ist diese Freiheit derart, daß das Verhängnis sie nichtmals aufhebt, geschweige denn die willentliche Entscheidung, sondern eher subversiv "die Freiheit auf ihrem eigenen Boden bekämpft" 83). Als Verhängnis begreift Schelling, daß ein Sterblicher, der, "wie Oedipus gegen das Verhängnis kämpfend", für "das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war" 84),

73) VII, 390. 74) P.Szondi, 1978, I, 159.

75) Vgl. W.Schulz, 1977, 301.

76) K.F.A. Schelling, Vorwort zur Ph.d.K. V, VIII.

77) a.a.O. 78) V, 695.

79) Diese Auffassung findet in veränderter Form in Schellings später Polemik gegen politische Herrschaft, die ihm generell als "parricidium" gilt, ihre Konsequenzen.

dennoch bestraft wird. Der Versuch des Helden, sich der Notwendigkeit zu entziehen und die eigene Freiheit gegen die Wirklichkeit zu behaupten, führt zugleich zu ihrem Verlust. Ist notwendig lediglich, was, wie die Begegnung des Oedipus mit dem Laios zur "Erfüllung des Schicksals" 85) beiträgt, so ist es doch umgekehrt die Entscheidung des Subjekts, die die Situation erst zum Konflikt werden läßt. Der durch die Entscheidung des Subjekts herbeigeführte Schuldzusammenhang 86), scheint gerade das Unvermeidliche zu sein. Dies ist wiederum gleich dem Notwendigen und darin liegt sein Verhängnis. Das Schicksal geht als Verhängnis seiner Verwirklichung in Freiheit voraus und überschattet sie. Es ist das Omen dessen, was in Freiheit sich vollzieht, und liegt somit nicht nur außerhalb des Subjekts, sondern ist, "inwiefern es ... nur durch die Entwicklung kann eingesehen werden, ... auch nicht ein Theil der Tragödie und wird in die Vergangenheit gelegt" 87). Die Notwendigkeit ist also in Bezug auf das tragische Subjekt eine "Höhere", vorgängige "Synthesis, ... die nur so gelöst werden kann, wie sie gelöst wird, und für die ganze Folge keine Wahl läßt" 88). Die Taten des tragischen Subjekts sind hiergegen machtlos. Sie dennoch als Freiheit auszuweisen, gelingt Schelling nur im identitätsphilosophischen Aspekt absoluter Einheit. Wenn absolute Freiheit "selbst absolute Nothwendigkeit ist" 89), dann ist die Verstrickung des endlichen Subjekts mit seinem Schicksal unausweichlich und sogar die Götter "vermögen ... nichts" 90) dagegen.

Sich hiermit zu trösten, hieße freilich, "den deus ex machina" zu zitieren und dessen Wirklichkeit aus menschlicher Praxis bedingt erscheinen zu lassen. Die Folge ist eine Anthropomorphisierung, in der der Glaube an die versöhnende Macht den Göttern nur noch 'moralphilosophisch' entgegenzubringen ist, um sich dabei freilich umso mehr zu verstricken. Eine absolute Freiheit, die nur zugleich als Notwendigkeit aufgefaßt werden kann, und d.h. hier als sich wechselseitig bedingender Bezugszusammenhang zweier Relata (Subjekt-Objekt), sieht sich gezwungen, diesen Widerspruch nur umso mehr praktisch zu lösen, wie er als Vergangenheit unhintergebar und unaufhebbar scheint. Wenn also die hieraus einzige Konsequenz zu ziehen ist, daß das "Scheitern die Erfüllung der Forderung bedeutet, daß alles vom Ich abhängig sein, alle Realität durch es selbst gesetzt sein solle" 91), dann scheint nur über die vollendete Katastrophe ein Mehr gegenüber dem Anfang erfüllbar zu sein. Zugleich hat sich der Mensch im Postulat der Praxis der Möglichkeit der Entscheidung begeben und die Götter werden umgekehrt mit menschlichem Recht gleichgesetzt und zu negativen Normen des Seinsollenden.

Die überraschende Parallele mythischen und kritizistischen Denkens, die sich aus der Interpretation der Tragödie ergibt, ist von Schelling derzeit weder eigens thematisiert noch als Argument gegen das herrschende Bewußtsein verwendet worden. Gleichwohl gilt es, diese Einsicht festzuhalten. Sie kann bei aller fernerhin absichtlich vorgenommenen Anthropomorphisierung nicht unberücksichtigt gelassen werden. Tatsächlich hat sie nicht nur

- 80) V, 693. 81) V, 695.
82) a.a.O. Schelling zieht eine Parallele zu Hamlet (V,722), wo derselbe Streit "aus der wirklichen Welt" entsteht und als "Freiheit mit Freiheit streitend" (V,720) verstanden wird.
83) V, 696, 708, 720. 84) V, 696. 85) V, 699.
86) D. Jähnig, II, 1969, 247, betont das schuldlos Schuldige dieser Verwicklung.
87) V, 699. 88) V, 701. 89) V, 699.

bei der späteren Wiederaufnahme der Kritik der im Kritizismus behaupteten moralischen Gültigkeit einer Idee des Absoluten, sondern vielmehr noch während ihrer allmählichen Ausbildung als Fundament gedient. In diesem Sinne bietet das Tragödienkapitel nicht nur einen Hinweis auf späterhin Ausgeführtes, sondern mehr noch klingt hier ein Grundgedanke Schellingschen Philosophierens in einem dem herrschenden wissenschaftlichen Diskurs nur peripher zuzuordnenden Zusammenhang an.

Wenn die absolute Notwendigkeit, die zugleich Schicksal ist, identisch mit den Handlungen des endlichen Subjekts ist, dann bleibt dessen Autonomie eine Farce. Es gilt also, die Handlungen des Subjekts vom Schicksal zu differenzieren, so daß "die Person durch einen von ihr unabhängigen Grund ... schon bestimmt" 92) erscheint. Dieser äußere Grund "ist in der Tragödie nicht eigentlich das, was sie selbst ausmacht, sondern dem Subjekt als "Vergangenheit" 93) vorgegeben. Die Freiheit des endlichen Subjekts kann erst vollendet sein, wenn es sich von dem, was ihm Grund ist, abzusetzen vermag, und in einer Objektivierung der Vergangenheit "das ganze furchtbare Verhängnis" aufgedeckt wird.

Die Analyse der eigenen Bedingungen, im Fall des Oedipus der eigenen Biographie, setzt eine innerliche Lösung voraus. Indem das Vergangene rekonstruiert wird, ist die Handlung "innerlich im Gemüth selbst geschlossen" 94). Versöhnung ist möglich, insofern in der Rekonstruktion der Vergangenheit dem Helden die Einheit seiner Handlung mit dem Schicksal bewußt wird und seine Tat ihm selbst als eine "innerliche Empörung ..., welche das Tragische eigentlich hervorbringt" 95) erscheint.

Der Versuch, sich dem Schicksal zu entziehen, ist des Helden "Freiheit oder Differenz" 96) hierzu. Das eigentlich Tragische liegt in der Differenz als dem Versuch, sich gegen das Schicksal durchzusetzen, womit es umgekehrt verwirklicht wird. Prometheus ist, solange er im Gefühl "seines persönlichen Leidens" 97) verbleibt, "das wahre Urbild der Tragödie". Im Oedipus wird es freilich überboten durch die Arbeit der Analysis, womit zugleich eine Perspektive möglicher Erlösung aufkommt.

Zwischen Schicksal und endlichem Subjekt bleibt ein Drittes ausgeschlossen. Schelling erkennt es innerhalb der Tragödie im Chor, der als objektivierter Reflexion die Handlung "begleitet", selbst aber unparteiisch bleibt. Die Handlung wird durch sie nicht beeinflußt, so daß die Lösung dem Helden selbst überlassen bleibt. Mit dieser "Indifferenz" ganz identisch zu werden, behauptet Schelling, gelingt dem Helden, indem er jede Vorstellung von "Glück und Unglück gleicherweise ablegt" 98). Die tripolare Struktur von Schicksal, Freiheit und Indifferenz wird damit in der Möglichkeit ihrer Einheit als Perspektive von Versöhnung aufgezeigt.

Einige Aspekte sollen hervorgehoben werden, von denen wir meinen, daß sie zum Verständnis der Problematik der Freiheit etwas beitragen. Das Verhängnis, das eine unselige Verknüpfung zwischen dem endlichen Subjekt und seiner Vergangenheit ist, entfaltet

90) V, 703.

92) V, 713.

95) a.a.O.

98) V, 698.

91) I. Görland, 1973, 66.

93) V, 699.

96) V, 711.

94) V, 703, vgl. 709.

97) V, 709.

sich mit Notwendigkeit. Die anfängliche Synthesis ist aber nur die Bedingung der Möglichkeit, nicht die der Wirklichkeit der Disparatheit und der sich ergebende Schuldzusammenhang liegt in ihr "vielmehr unbegreiflich als begreiflich" 99) beschlossen.

Unter dem Aspekt des Verstandes erscheint die Handlung des Subjekts als "Irrtum". Schelling wird dies in der Freiheitsschrift "falsche Imagination" nennen. Als vernunftbestimmte Handlung erscheint sie jedoch als Wirkung des Grundes oder des Schicksals selbst. Das Transzendente gerät dabei, bleibt man beim moralphilosophisch interessierten Analogisieren, unweigerlich in den Ruch der Disparatheit. Umgekehrt erscheint der Entschluß des Helden als einzig mögliche Konsequenz, dem Unvermeidlichen des über ihn verhängten zu entkommen.

Die Lösung des Konflikts wird durch eine vom Helden eingeleitete Rekonstruktion seiner Handlungen angebahnt. Deren Ergebnis ist die Einsicht in die unumgehbare Identität der Handlung mit dem Grund. Seine Erlösung findet der Held im Zustand der Gleichgültigkeit. Das Durchleben dieses Zustands erscheint Schelling als höchste Sittlichkeit 100), d.h. als Religion, die "Gesinnung des Helden" 101).

Rätselhaft bleibt freilich die anfängliche Synthesis selbst, die den Grund und das Verhängnis der Möglichkeit nach beschlossenen hält sowie das spezifische der Verstrickung beider.

Es ist zu bedenken, daß Schelling die Problematik der Freiheit durchaus auch unter christlichen Aspekten auffaßt. Gleichwohl geht er gegen diese an. Zwar betont er die Individualität des Subjekts in christlicher Sicht, jedoch lehnt er später in der Freiheitsschrift jegliche Annahme eines bösen Prinzips ab. Die Unterscheidung von Sündenfall und Tragödie, christlichem und antikem Schuldverständnis ist vornehmlich in der unterschiedlichen Auffassung von Geschichtlichkeit begründet. Im christlichen Schuldverständnis liegt die anfängliche Synthesis "in der wirklichen Welt" 102) und demzufolge wird die Kunst der Tragödie im Christentum zur "sündlichen Kunst" 103), für die Calderon, dem Sophokles entsprechend, exemplarisch genannt wird.

Der christliche Glaubensgrundsatz, daß Versöhnung in der Gestalt Jesu Christi immer schon stattgefunden hat, schlägt freilich der antiken Tragödie gegenüber zu Buche. Die Ansicht einer allein dialektisch sich offenbarenden Wahrheit vertritt Schelling später durchaus, allerdings ohne sie je christlich zu begründen. Gerade die historische Fragestellung nach einer zu bestimmter d.h. geschichtlicher Zeit geschehenen Versöhnungstat bleibt dabei, wie überhaupt die Problematik der Zeit in der Freiheitsschrift nur am Rande auftaucht, unberücksichtigt.

Uns scheint, daß die Behandlung des Freiheitsproblems ihre entscheidendsten Konsequenzen der Auseinandersetzung mit Sophokles' Oedipus Tragödien verdankt 104). Die Bestimmung des die Dispa-

99) V. 700. 100) Vgl. V. 709 101) V. 467.

102) V. 722. 103) V. 726.

104) "Das Geschehen der Tragödie, das was der Held erleidet und erringt, wird zum Symbol eines tieferen Geschehens, das mit Begriffen nicht der Psychologie, sondern der Philosophie zu fassen ist. Kaum je hat ein Denken sich in der Dichtung so sehr wiedererkannt wie der deutsche Idealismus in der Tragödie, zumal im Oedipus rex" (P. Szondi, 1974, I, 240). Das gilt für das ganze Spätwerk Schellings, auch

ratheit bedingenden Verstrickungszusammenhangs von Grund und Existenz scheint uns weniger christologisch als vielmehr von antiken Anschauungen beherrscht. Dabei wird die Tragödie im allgemeinen Zusammenhang antiker Erlösungsvorstellungen gesehen, deren ausgeprägteste Form Schelling in den Eleusinischen Mysterien kultiviert fand.

wenn dies bisher von der Forschung nicht eigens thematisiert wurde. Vgl. den vorsichtigen Hinweis von H. Fuhrmans: "Ist weltliches Sein nicht doch tragisches Sein?" (E 204, Anm.9) Natürliche und weltliche Disparatheit versucht Schelling forthin exemplarisch verständlich zu machen. Das "dauernde Nichtunterscheiden von ursprünglichem und gefallenem Sein", das H. Fuhrmans später in den Erlanger Vorlesungen "leider" konstatieren mußte (E 205), hat in dieser antikischen Anschauung seine Voraussetzung.

Eine Erzeugung im wirklichen Leben zu behaupten hat durchaus keinen Sinn. Das Leben ist kein Erzeugen, sondern ein Finden. ...
Glauben Sie denn, daß wir an der Konstruktion des Grundbewußtseyns in der Wissenschaftslehre eine Historie von den Thathandlungen des Bewußtseyns, ehe das Bewußtseyn war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt liefern wollen?

J.G. Fichte 1)

Offensichtlich hatte Fichte Schelling verstanden. Die Schrift "Philosophie und Religion" bietet, den Argumentationen der Freiheitsschrift vorgreifend, einen Hinweis, die Bedingung des Endlichen so zu denken, daß aus ihm die Möglichkeit der Schuldverstrickung des Subjekts mit seinem Grunde aufweisbar zu werden verspricht.

Philosophie wird aus dem herrschenden Kontext neuzeitlichen Denkens herausgehoben und einem größeren Zusammenhang eingegliedert, in dem sie ehemals ihre Stellung und Aufgabe erfüllt haben soll. Der ihr angewiesene Bezugsrahmen scheint kaum größer gesteckt werden zu können und liegt keineswegs in einem bloß historisch ausgedehnten Terrain philosophischer Wissenschaft, sondern umgreift gemeinhin als unwissenschaftlich verdächtige Bereiche wie die christliche Mystik, antike Mysterien und Mythologien 2) unter dem Begriff der Religion, die hier für Philosophie nicht Gegenstand sein soll, wie z.B. in den "Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums" 3), sondern vielmehr mit dieser als ursprünglich vereint hinsichtlich ihres Inhalts und Ziels ausgewiesen wird. 4)

Beides betrifft den in Frage stehenden Problembereich der menschlichen Freiheit direkt. "Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnis zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, wie sie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet und eine Folge von ihr" 5). Myterienwissen, identisch mit Philosophie, wird "abgesondert vom Volksglauben" und ohne "mit dem Realen sich vermengt" 6) zu haben als "esoterisch", also im Gegensatz zum

1) Sonnenklarer Bericht ... W.W.II, 398, 399.

2) VI, 16, passim. 3) V, 286-295, 296-305.

4) VI, 16. 5) VI, 17.

6) VI, 16 Real meint hier die "Äußerlichkeit" politisch-kulturellen Lebens, zu der auch öffentliche Religion gehört.

herrschenden Bewußtsein stehend aufgefaßt. In solch' geheimer Opposition blieb nicht nur Religion ihrem wahren Anliegen getreu "als Lehre vom Absoluten", sondern vielmehr noch eignete ihr ein besonders Wissen über den in Frage stehenden Zusammenhang von endlichem Seienden und Absoluten, das als Wissen der "Geburt der Dinge" bereits in einem bestimmten paradigmatischen Kontext steht. Sie trat in dieser Abgeschlossenheit als Heilslehre auf und entwickelte eine Ethik, von der ausdrücklich gesagt ist, daß sie "eine Folge" jenes Wissens ist. Dasselbe gilt von der Kunst. Die esoterischen "Ansichten sittlicher Verhältnisse" 7) gelangten nach Schellings Auffassung "zur höchsten Bildung im Sophokles" 8). Der Versuch, eine Ethik zu begründen, basierte also auf einem bestimmten Wissen um die Genese des Endlichen, ohne sich dabei "auf das Individuelle ... zu beschränken" 9).

Die Esoterik antiken Mysterienwissens sieht Schelling in abendländischer Mystik tradiert 10), wobei freilich die Synopsis, in der beide zusammen mit Sophokleischer Ethik erfaßt werden, zumindest bezüglich der abendländischen Mystik eine völlig neue und überraschende Auffassung darstellt. Er erkennt, in deutlicher Polemik gegen christliche Orthodoxie, vielmehr in ihr "die höchste Religiosität" 11), in der der Gedanke der Versöhnung in einer spezifischen Einheit mit dem Wissen um die Physis gehalten war, derart, daß "das Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe" 12) angesehen wurde. Schellings erster Versuch einer Ethik "im Sinne der Griechen" versteht sich in dieser antikisch-mystischen Tradition.

Aus dieser anfänglichen Einheit mit der Religion ist Philosophie nicht ungebrochen hervorgegangen und, ohne daß es sinnvoll wäre, den historischen Ablösungsprozeß von Philosophie und Religion hier nachzuzeichnen 14), scheint sie dadurch in eine Nebenrolle gedrängt zu sein, die zu einer Distanzierung von Religion als öffentlicher Macht führte. Bleiben diese Vorgänge hier mehr behauptet als belegt, so scheint doch eine Bemerkung Schellings in diesem Zusammenhang für uns von Bedeutung. Das Auseinandertreten von Philosophie und Religion läßt erstere, von ihrem ehemals "gemeinschaftlichen Eigentum" 15) beraubt, zurück, mit der Konsequenz, daß ihre Lehren "mit der Beziehung auf ihr Urbild auch ihre Bedeutung verloren" 16) haben.

Bei aller Fragwürdigkeit der, wie uns scheint, kaum haltbaren Behauptung einer solchen Privation von Wissen, scheint uns dennoch die dabei vertretene These eines Paradigmaverlustes der

7) V, 417.

8) a.a.O. "Er ist mit Einem Wort der schlechthin absolute ohne alle weitere Bestimmung" (V, 473).

9) VII, 27.

10) V, 443. "Der Mystizismus ist verwandt mit der reinsten und schönsten Sittlichkeit". Hier wird Sophokles wieder erwähnt, vgl. Anm. 7.

11) V, 290. "Das Innerste des Christenthums ist die Mystik" (V, 443).

12) V, 290.

13) VI, 18. viel später noch wird mystisches Wissen als Naturphilosophie ausgegeben, vgl. G. 265.

14) Schelling deutet nur an: Wissen der Mysterien wird veröffentlicht und somit "eine äußere Macht" (VI, 16). Das korrumpierende Moment wird in der Religion gesehen.

15) VI, 16.

16) VI, 17.

Philosophie bemerkenswert. Demgegenüber werden die Rekonstruktion physischer Vorgänge, wie sie die Naturphilosophie versuchte, und eine Ethik hinsichtlich ihrer Möglichkeit als restituierbar ausgegeben. Demnach scheint das "Geheimnis", das Philosophie einst in der Gemeinschaft mit den Mysterien bewahrt hatte, auf neuem Wege zugänglich geworden zu sein. Mit dem "Urbild" ist hier kein bloß physischer Prozeß z.B. die Reproduktion des Seienden gemeint, sondern fundamentaler noch die Bedingung der Möglichkeit des Endlichen im Unendlichen.

Die Schrift "Philosophie und Religion" radikalisiert die bereits vorgebrachten Einwände gegen den bloßen Idealismus und streitet die Wirklichkeit einer Differenzierung im Absoluten als Bedingung der Möglichkeit des Endlichen in der Form eines bloßen Selbsterkennens ab 17). Die Auffassung vom "Gegenbilde" als einem anderen Absoluten zwingt den Vorgang der Differenzierung als Realisierung zu verdeutlichen, die freilich, sogleich wieder platonisiert, im Sinne einer "Selbstobjektivierung des Absoluten" nur als "Produciren ... der Ideen" 18) gelten soll. Der Versuch einer Wiedergewinnung der antiken Einheit von Leben und Wissen, deren Realisierung im ersten Systemprogramm unter den Begriffen Mythos und Philosophie konzipiert wurde, bemüht ein Bild, dessen Anschaulichkeit kaum zu überbieten ist und das hier unmißverständlich aus dem mythologischen Kontext genommen wird. Die fortwährende Genese der Ideen "ist die wahre Theogonie" und deren Verhältnis zueinander ist "ein absolutes", dessen Genealogie als Abfolge aufzufassen ist, die "die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte ..." 19).

Physische Vorgänge wie Zeugung und Geburt 20) in diesem Zusammenhang ins Spiel zu bringen, birgt die Gefahr, metaphysische Konstruktionen auf dem Wege ihrer Verbildlichung zu mythisieren. Soll solche Rede ernst genommen werden, und nicht bloß metaphorisch 21), dann ist nicht nur hinsichtlich der Systematik, vielmehr noch hinsichtlich der Methode Schellingscher Argumentation deren Berechtigung nachzuweisen.

- 17) VI, 34. 18) VI, 35. 19) a.a.O.
20) Der Terminus "gebären" taucht bereits in der Philosophie der Kunst im selben Zusammenhang auf (V, 431, 460). Entscheidend ist aber, daß hier, unter der Perspektive des Christentums, "das Ewige" als "Vater" bestimmt wird, der sich "in zwei mit ihm gleich ewige Formen gebiert". Mit der hier gleichfalls vertretenen Ansicht, im Christentum sei "nur die Idee des Sohns ... zur Gestalt geworden" und "auch dies nur durch Verlust ihres höchsten Sinns" (V, 431), ist ein späterhin maßgebliches Argument gegen die öffentliche Form der Offenbarungsreligion bereits vorgegeben. Wir werden hierauf später eingehen. Im metaphysischen Kontext ist jedoch bereits hier die Thematik des Zeugungsverhältnisses genannt. M. Schröters Ansicht, daß erst in den "Weltalter"-Entwürfen des von ihm veröffentlichten Nachlasses "zum ersten Male ... die religiöse und metaphysische Symbolbildung erwächst" (1954, 207), kann nicht beibehalten werden. Ebenfalls scheint uns an dieser Stelle der Philosophie der Kunst die genannte Symbolbildung bereits in eine andere, dem antiken und gleichzeitig Oetingerschen Denken nähere Richtung gerückt zu sein.
21) K. Jaspers oben erwähnte Kritik an Schellings Verwendung der Chiffren hat Schellings Symbolbegriff unterschlagen. Jaspers' eigener (vgl. Philosophie III, 132, 12 ff.) bleibt hinter dem Schellings zurück, worauf hier nicht näher einzugehen ist. Nur sei bemerkt, daß er selbst dem Symbol

Vorgänge der Physis mischen sich in den systematischen Zusammenhang der Metaphysik und beginnen deren Diskurs zu bestimmen. Der Natur ist damit eine Vorrangigkeit eingeräumt, die zugleich im Widerspruch steht zu einem im Werk Schellings seither unübersehbaren Desinteresse an naturphilosophischer Konstruktion im Sinne der frühen Systementwürfe. Einerseits ist die systematische Behandlung von Natur seit 1804 für Schelling über 40 Jahre lang uninteressant geworden (22), andererseits werden physische Vorgänge, im Rückgriff auf antike Esoterik zum Modell metaphysischer Wahrheit. Wurde 1797 die Theorie von Subjektivität totalisiert (23) und alles Seiende, auch das nichtmenschliche, von ihr bestimmt, so scheint jetzt umgekehrt absolute Subjektivität einem Schema natürlicher Vorgänge überantwortet zu werden.

Schelling selbst scheint vor diesen Konsequenzen zu erschrecken und weist brüsk zurück, was er späterhin in anderer Verhältnismäßigkeit wiederaufgreifen wird, die sich einschleichende Annahme, daß "der Gottheit eine Materie" als regelloser Stoff "unterlegt" sei, die "mit den Urbildern der Dinge geschwängert diese gebiert" und dabei selbst "eine gesetzmäßige Verfassung erhält" (24). Um der Gefahr eines Dualismus rechtzeitig vorzubeugen, wird sowohl "das grob-Realistische" dieser Ansichten abgelehnt, als auch die Annahme eines gänzlichen "Nichts" jenes Prinzips" (25).

zuerkennt, daß es "bei erhaltener Subjekt-Objektspaltung im Medium hellen Bewußtseins die Erscheinung der Transzendenz für Existenz artikuliert". Jaspers hat bei Schelling nicht akzeptiert, was er selbst behauptet, daß "die Erhellung im Symbol den Weg über die Objektivität" geht.

22) 1844 wird letztmalig ein solcher Versuch unternommen.

23) "Ideen zu einer Philosophie der Natur ...". Vgl. J.Habermas, 1954, 139.

24) VI, 36.

25) VI, 37. Die sich aufdrängenden Parallelen zur mythischen Bildersprache der Kabbalisten (vgl. G.Scholem, Die jüdische Mystik ... 2/1967, 246-252, 256) bereiteten schon Oetinger in seiner "Lehrtafel" Schwierigkeiten. Sein Versuch, eine deutliche Distanzierung vom kabbalistischen Denken durchzuhalten, wird in Schellings "Philosophie und Religion" vehement wiederholt. Oetingers Kritik betrifft die "Concepte der Juden, welche die Erlösung Jesu nicht verstanden" (Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia, Bd.1, 1977, 134) und daher "außer dem Wort das Fleisch ward" nur unzulängliche bzw. gewagte Bilder konstruieren konnte. Nicht so sehr die Bilder selbst ("Sie haben da auch Vater, Mutter und Sohn hineingebracht ...", op.cit., 132), sondern die Unsicherheit ihrer Argumentation kritisiert Oetinger an den Kabbalisten. Daß sie "zwar sehr körperliche Bilder gebraucht aber sie ... anderswo ... wieder abgesondert und beyseit gethan, daß ... es doch noch spirituell und Gott nicht gar ungeziemend ausfällt" (a.a.O.) ist ihm hierfür Indiz. Seine Argumentation, die gegen die Instrumentalisierung der Trinitätslehre in den Praktiken der Gemeinde des Grafen Zinzendorf und ihre Anschauungen, vor allem bezüglich der häuslichen und ehelichen Verhältnisse angeht (vgl. Oetingers Autobiographie, Ed. Ehmman, 1859, 242), sucht nun wieder mit Verteidigung der wahren Ansichten des kabbalistischen Sohar bzw. des I. Luria, diese zugleich christologisch zu korrigieren. Keineswegs eindeutig in der Formulierung der eigenen Vorstellungen will er die Offenbarung Gottes in der Gestalt des Sohnes letztlich von derartigen Bildern befreien. Der "Einbruch der Symbolik

"Die Materie, das Nichts, hat für sich durchaus keinen positiven Charakter" 26). und kann als solche nicht aus dem Absoluten emanierend aufzufassen sein. Materie ist vielmehr erst durch einen weiteren Vorgang, eine "Entfernung" 27) im Sinn einer "zweiten ... Geburt" 28) gegeben, die unzweifelhaft hier negativ bewertet wird und deren Umstände seit der Freiheitsschrift eingehend verfolgt werden, hier aber, mehr konzeptionell als argumentativ, nur angedeutet werden als Einbruch der Sinnenwelt in "das einzige Reale", die Welt der Ideen 29).

Der Rückgriff auf das antike Bild der Zeugung scheint eher beiläufig und ist doch gerade im Zusammenhang der Referenzen seiner ethischen Konzeption, um deren Entwurf es Schelling in der Freiheitsschrift geht, nicht zu unterschlagen. Das Bild soll sich gerade darin bewähren, die Differenz und den Einbruch der Sinnenwelt in die Harmonie des Ganzen schlüssig herzuleiten.

Das Neue dieses Denkens kann mit dem Begriff "Mythopoesie" 30) kaum angemessen erklärt werden, wenn Metaphysik, in dieser Weise versucht, als Mythos nicht in den Verdacht unreflektierter Naturverfallenheit geraten und /oder als Poesie in ihren systematischen Konsequenzen verharmlost werden soll. Zumindest derzeit läßt sich bei Schelling keine resignative Distanzierung von Wissenschaft feststellen. Die Frage ist, wie eine Rede über Zeugung und Geburt in diesem Zusammenhang aufzufassen ist.

des Weiblichen in die Sphäre des Göttlichen", den G.Scholem (2/1977,142) als zentralen Zug im Denken der Kabbalisten herausstellte, ist Oetinger offensichtlich nicht geheuer und wird durchaus als "Schaden ... gegen der Kinder Einfalt in Christo Jesu" (op.cit., 133) aufgefaßt und nur mit Unbehagen thematisiert. Nur im Sinne des "spirituellen Tempel der Seele der Gemeinde" (op.cit., 134) soll "unser aller Mutter" aufzufassen sein, aber "bey des eingebornen Sohnes ewiger Geburt soll man keine Mutter oder dergleichen instrumentales dichten, welches das Original des Geheimnisses der Ehe sey" (op.cit., 134). Im selben Sinne äußert sich Schelling in "Philosophie und Religion" (VI, 36 ff.).

Die mangelnde Systematik Oetingers läßt zumindest in der "Lehrtafel" Unklarheiten zwischen Christologie und Schöpfungslehre erkennen. Seine emphatische Apologie der Leiblichkeit ("Cörperlichkeit ist die höchste Eigenschaft" (op.cit., 239)) meint letztlich deren Unauflösbarkeit als "Tinktur" oder in kristalliner Form als Salz, jedenfalls ein schon anfänglich bildlich strukturiertes Sein. Der Prozeß der "Fleischwerdung" wird von ihm im Rahmen einer Theorie des Lebens gesehen, dessen Wirklichkeit seiner Erkennbarkeit vorausgeht (op.cit., 170). Das sekundäre Sein der Ideen hat seine Wahrheit in der Erkenntnis des Lebens und der Bewegungen Gottes, die im unauflöslichen Leib enden.

Die Einbeziehung des Lebens in die Genese der Existenz wird von Schelling im Gegensatz zu Oetinger zunächst nicht christologisch gerechtfertigt, und für eine jede Individualität, und zwar nicht nur erst seit der Erlösungstat Christi, geltend gemacht. Die Thematik des Adam Kadmon ist also den Zielen der Aufklärung eingegliedert.

26) VI, 38.

27) a.a.O.

28) VI, 37.

29) VI, 38.

30) M. Schröter, 1954. Vgl. W.R. Corti, 1953.

Hatte das Identitätssystem das Absolute dem Seienden so einverleibt, daß in diesem nichts anderes aufzufinden war als absolute Identität, so droht umgekehrt jetzt das Sein des Absoluten auf physische Prozessualität reduziert zu werden. Es fällt schwer zu glauben, daß dies so gemeint ist, daß metaphysische Zusammenhänge, weil sie eh alles umgreifen, nun auch in der Sexualität aufgesucht und interessant gemacht werden. Es muß sich herausstellen, ob philosophische Systematik lediglich an einem ihrer partikulären Momente sich neu zu formieren sucht, oder ob nicht umgekehrt das, was innerhalb der Konstruktion von Natur nur partikuläre Repräsentanz hat 31), jetzt als das Eigentliche hinsichtlich der Erklärbarkeit des Problems der Endlichkeit ausgegeben wird. Ob also ein Paradig-mawechsel bei nur gleichbleibender Struktur des Ganzen stattfindet oder ob nicht zum Zwecke einer Aufklärung metaphysischer Fragen mit dem neu Thematisierten auch das System selbst einer gänzlichen Umorientierung unterzogen wird, ist für das Verständnis der Schellingschen Spätphilosophie entscheidend 32).

Verwirrend an diesem Neuansatz ist, daß der alte dabei keineswegs preisgegeben wird. An der das Ganze wesenhaft bestimmenden Identität hält Schelling fest 33), allerdings in einer Weise, die den bis dahin vorherrschenden transzendentalphilosophischen Diskurs und dessen Problematik der Begründbarkeit endlicher Identität unterläuft.

Das alleinige Sichgenügenlassen im Wissen dieser Identität wird eines Ungenügens zur Aufklärung der Frage nach der Freiheit beichtigt. Das, was Schelling dem reflexionsphilosophischen Denken vorzuwerfen hat, ist Realitätsverlust. "Die ganze neuuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt" 34). Die Möglichkeit des Systems kann nicht allein auf eine Theorie der Erkenntnis begründet sein. Damit scheint bedingungslose Identität in eine Abhängigkeit gebracht, ohne zugleich in dieser ihrer Bedingungslosigkeit aufgegeben zu werden. Das Paradoxe dieser Situation verdeutlicht sich im Hinblick auf das, was Schelling den "bloßen Idealismus" 35) zu seiner Vervollkommenung hinzufügen will. Den Dogmatikern und Reflexionsphilosophen hält er im Verweis auf Sextus Empiricus das nämliche erkenntnistheoretische Prinzip entgegen allerdings, und das ist hier das Entscheidende, in Verbindung mit einem nicht erkenntnistheoretischen Argument.

"Wer aber von der physischen Theorie ausgehe, und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sei, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde, ... (der, Erg.J.P.K.) werde verstehen, daß der Philosoph ... mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife" 36).

31) Vgl.z.B. III, 191 ff. oder im System von 1804 VI, 408.

32) Hierunter fassen wir alle Schriften seit 1809 zusammen, ohne dabei deren partielle Heterogenität bestreiten zu wollen. Wir halten aber auch nichts von einer Zerteilung des Werkes in einzelne Phasen, anhand derer sich Schellings Proteus-Natur offenbaren sollte. Schellings Philosophie ist disparat aber mehr nach außen hin als in sich.

33) VI, 29. 34) VII, 356. 35) VII, 352.

36) VII, 337. Heidegger zitiert die Stelle im Kontext. In seiner Auseinandersetzung hiermit wird allerdings der Aspekt der "physischen Theorie" übergangen (1971,63 ff.).

Das Zitat nennt vor dem Identitätsprinzip als Ausgangspunkt eine "physische Theorie" 37). Beide Momente können nicht unabhängig voneinander sein, soll das, was unter physischer Theorie zu verstehen ist, nicht aus dem herausfallen, was Naturphilosophie bereits vorgestellt hatte. Physische Theorie kann also niemals etwas anderes meinen als in der Identitätsphilosophie selbst enthalten war. Gleichwohl wird sie neben dem Identitätsprinzip zusätzlich genannt.

- 37) Schellings Begriff der "physischen Theorie" mag durchaus der "Timäus"-Rezeption verpflichtet sein. H. Holz hat auf die Interpretation des platonischen Dialogs bei den Kirchenvätern, die von Souverain und Loeffler übernommen wurde, hingewiesen (Die Idee der Philosophie bei Schelling, 1977, 41 ff.) und ihr im Rahmen der von ihm vorgenommenen Aufarbeitung patristischer Traditionen eine Vorrangigkeit im Denken Schellings eingeräumt, die sogar dessen Spätphilosophie noch von einer "Leitlinie" bestimmt sein läßt, deren "Gedankengefüge ... als im wesentlichen identisch mit dem vornicänischen Subordinationismus bezeichnet werden kann" (ders. 1970, 397, Anm.8). Die Relevanz Schellingschen Denkens scheint damit der Dignität einiger ihrer Traditionszusammenhänge überlassen zu werden. Holz' subjektive Interpretation kommt leider ohne überflüssige Pauschalisierung nicht aus, (so z.B. die Übernahme Beierwaltes' polemischer Rede von einer "Böhmelegende" in der Schellingrezeption, 1970, 7 pass.) und glaubt für seine Ansichten den "Nachweis der Originallektüre durch Schelling ... nicht notwendig" erbringen zu müssen (1977, 46, Anm.70, 56, Anm.87, 73). Sachlich prekär wird es, wenn den offensichtlich nicht nur terminologischen Übereinstimmungen Schellings mit den Autoren Oetinger und Böhme keine Evidenz zuerkannt wird (1970, 72, Anm.1; "gleiche Terminologie (selektiv) besagt noch nichts") mit Verweis auf ein im sachlichen Zusammenhang völlig unangebrachtes Beispiel patristischen Denkens selbst. Selbst Schellings späte Mystikkritik beweist, daß seine Auseinandersetzung hiermit keinesfalls nur "selektiv" stattfand.
- Relevant scheint zweifellos die in J.F.C. Löfflers Übersetzung des Souverain'schen Werkes, *Le Platonisme dévoilé ou Essay touchant le Verbe platonicien*, 1700, unter dem Titel: *Über den Platonismus der Kirchenväter 2/1792* (H. Holz, 1977, 24; vgl. 1970, 47, Anm.13) vertretene "Timäische Konzeption" (H. Holz, 1977, 42) dreier Systeme, von denen wohl der Teil des physischen Systems Schellings bevorzugtes Interesse fand. In ihm wird, so Holz, "das Göttliche, das sich auf die Welt selbst als ihr unmittelbarer Verursachungsgrund hinbezieht" (op.cit., 42) behandelt. Schellings Intention divergiert hiervon jedoch im Versuch, den Grund von Gott radikal zu unterscheiden, und hat demzufolge nur gebrochen ihren "Endpunkt" (op.cit., 42, Anm.62) im Aufweis der "weltimmanente(n) Realisierung des Logos" (a.a.O., Anm.61). Holz' Polemik gegen die Aufarbeitung kabbalistisch-mystischer Traditionen widerspricht sich freilich selbst, wenn darauf hingewiesen wird, daß "für das Ende des 18. Jahrhunderts ... 'Neuplatonismus', 'Kabbalismus' (und) 'Scholastizismus' fast bedeutungsgleich" (op.cit., 75, Anm.28) sind.

Schellings Hinweis besagt: a) daß "wer von der physischen Theorie ausgehe und ... (b) wisse, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde ...", c) der "werde verstehen, daß der Philosoph ... mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife". Die Erkenntnis des Ganzen ist also in demselben Maße wie sie vom Satz der Identität abhängt, an eine physische Theorie gebunden. Alle drei Feststellungen stehen in einem konkreten Zusammenhang: a) und b) ergänzen sich so, daß b) zwar unabhängig, aber dennoch auf der Basis von a) und mit diesem das Ganze c) erschließt. Wer von der physischen Theorie ausgeht und weiß, daß Gleiches von Gleichem erkannt wird, der versteht auch, warum dem Wissen der Anspruch des Systems erwächst. Das alleinige Festhalten am reflexionsphilosophischen Ansatz genügt also nicht. "Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System als das Leibnizische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches" 38). Für die Klärung der Problematik der Freiheit scheint damit wenig gewonnen, zumal der Rahmen identitätsphilosophischer Systematik als Einheit von Natur- und Geistesphilosophie wie gehabt bestehen bleibt.

Das Argument der physischen Theorie ist von einer Zwiespältigkeit belastet. Einerseits soll es, Realität verbürgend, die Mangelhaftigkeit des idealistischen Systems aufheben, andererseits kann das mit ihm Eingebachte selbst nicht außerhalb des Systems liegen, d.h. es kann nicht unabhängig sein vom Satz der Identität als unhintergehbaren Voraussetzung des Systems. Methodisch könnte man das Argument der physischen Theorie in seiner Funktion als "Kontrainduktion" 39) zur Methode des bloßen Idealismus auffassen, die darin sich bewähren soll, die Frage nach der Endlichkeit und Freiheit angemessen beantworten zu können. Sie steht aber zugleich in einer "Konsistenzbedingung" 40), nicht zu anderen Theorien dieses Gegenstandes wie der der Emanationstheoretiker, der Manichäer und anderer, sondern zum Prinzip der Identität, gibt also Logik nicht preis. Diesem Verfahren zu folgen, heißt also, das von ihm zu Leistende in einer doppelten Hinsicht aufzufassen, einmal für eine Theorie des Endlichen, zum anderen in seiner Bedeutung für das System.

Insofern die physische Theorie das Schema der Genese von Realität abgeben soll, darf die Möglichkeit des endlichen Ich als selbstbewußter Identität aus diesem nicht herausfallen. Physische Theorie hat nicht nur Endlichkeit zu erklären, sondern um so dringender noch die endliche Identität. Sie hat also das Paradoxon selbst aufzulösen. Sie soll gleichsam die "Linie" zwischen beiden "Centri" innerhalb des ellipsoiden Ganzen erklären, zwischen immanentem und transzendtem Gott. Schelling versucht, diese seit jeher als Genesis zu denken, die wesentlich von Identität bestimmt ist, die also zwischen transzendtem und existierendem Absoluten von einem Prozeß bestimmt ist, innerhalb dessen Identität sich durchhält mit der Folge, daß das Produkt

- 38) VII, 356. Bereits 1801 billigte Schelling der Naturphilosophie eine Priorität zu, "weil diese den Standpunkt des Idealismus selbst erst entstehen läßt und ihn dadurch eine sichere, rein theoretische Grundlage verschafft" (IV, 92). Vgl. IV, 88, "Es ist um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu thun".
- 39) P. Feyerabend, *Against Method* ... , 1975, dtsh. 1976, Kap. 2-3.
- 40) Ders., op.cit., 53.

dieses Prozesses autonom ist. Die Präzisierung des Verhältnisses beider Absoluta muß also deren Genesis vonseiten ihres Anfangs als positiv, d.h. als Freiheit ermöglichend kennzeichnen.

Die Schrift "Philosophie und Religion" greift den im "Bruno"-Gespräch angerissenen Fragekomplex um die "Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", den "Ursprung des wirklichen Bewußtseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung" 41) erneut auf. Von diesem Absoluten gilt, wenn es eine Genesis nach sich ziehen soll, daß es als ideal und real zugleich aufzufassen ist, wobei allerdings die bekannte Betonung des Realen festzuhalten ist, das als das Reale des Idealen gleichermaßen absolut und somit "ein anderes Absolutes" 42) nur sein kann, soll ihm Identität nicht abgesprochen werden. Der identitätsphilosophische Ansatz bleibt also beibehalten, indem das Verhältnis beider aus absoluter Einheit begriffen wird und deren Vermittlung in der Form des "Selbsterkennens" 43). Ohne genauer sich hierüber auszulassen 44), wird Selbsterkennen als Form, losgelöst vom anfänglichen Absoluten, "als ein Selbständiges und selbst Absolutes" 45) aufgefaßt. Drei Momente, deren Absolutheit behauptet wird, stehen nebeneinander und zugleich in einer Folge, die als Vermittlung des Idealen ins Reale, dem, "worin das Ideale sich selbst erkennt" 46), also als Prozessualität von Identität aufzufassen ist. Die Behauptung einer Konsistenz und Absolutheit der Momente betrifft das Subjekt-Objekt Verhältnis in seiner Unabhängigkeit. Das impliziert die Behauptung des Bestandes von Identität nicht nur in, sondern vielmehr trotz Prozessualität. "Theilt sich denn etwa ... der Gegenstand dadurch, daß ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist nun ein Theil von ihm in ihm selbst ein anderer im Bild, oder läßt sich nicht vielmehr keine vollkommener Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beide nie sich vermengen können?" 47).

Das sich spiegelnde Subjekt "bleibt in seiner ganzen Integrität" wie das Objekt "das ganze Absolute" 48), und wenn die Spiegelung selbst als Form "so ewig als das Wesen und von ihm so unzertrennlich" 49) ist, dann ist sie damit zwar abhängig von diesem, aber in dieser Abhängigkeit als spezifische Form von Realem und Idealem unumstößlich. Gleichwohl bleibt eine Differenz von Bild und Subjekt. Diese kann jedoch nicht im Subjekt selbst liegen, sondern, verbleiben wir im Bild, vielmehr an dem, das als Reflektor funktioniert, "denn nur das, worin es objektiv wird, nicht es selbst, ist Differenz" 50). Dieses ist aber "sein Reales" 51). Dem war jedoch zuvor Absolutheit zugesprochen, ohne daß es in seiner Qualität zu reflektieren schon erklärt war.

41) VI, 28 ff.

42) VI, 31.

43) a.a.O.

44) Die Schwierigkeit der Schrift "Phil.u.Rel." liegt darin, daß in ihr kaum argumentativ, sondern vielmehr konzeptionell vorgegangen wird, was freilich kein Recht gibt, sie zu diskreditieren. Wir bemühen uns darum, den Zusammenhang dieser Schrift mit den "Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" zu wahren, zumal Schelling selbst dies nahe legt (VII,334,410). Vgl. X. Tilliette, 1975, 95 ff., 97.

45) VI, 31 ff.

46) a.a.O.

47) VI, 33.

48) a.a.O.

49) VI, 32.

50) VI, 33.

51) VI, 34.

Als Absolutheit kann es nur identisch sein mit dem Subjekt. Die Möglichkeit der Differenz liegt also nicht an ihm, insofern es als Spiegelndes ganz passiv ist, sondern daß es spiegelt, liegt wiederum am Blick, der "Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges ohne sein Zuthun fließt" 52). Den Reflektor selbst bringt Schelling nicht ins Spiel, stattdessen lediglich den Reflex, der als Reales nur ein Absolutes in seiner Identität im Gegenbilde ist. Der Gegenwurf des Bildes gibt das zurück, was er empfangt. "Dieses zweite Produciren ist das der Ideen" 53), seiner Form nach mit dem ersteren identisch. Projektion folgt so erneut auf Projektion, die im Sinne der Naturphilosophie als Produktion aufgefaßt wird, in der jedoch immer nur das nämliche Subjekt wie in der uferlosen Fülle eines Spiegelkabinetts sich selbst anschaut.

Den Vorgang unendlicher Reflexion und Produktion versucht Schelling jetzt nuancierter aufzufassen und derart in einem Gegenbild zu fixieren, das zwischen dem Anschauenden und Ange-schauten eine Differenz ersichtlich wird. Zeugung besagt hier, daß "das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist" 54). Selbständigkeit vermag das Schema unendlicher Reflexion nicht zu vermitteln, zumal die Differenz als "absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans" 55) gilt.

Dem Schema unendlicher Spiegelung steht ein Bild gegenüber, dessen Inadäquadheit nicht zu verhehlen ist, von dem aber zugleich behauptet wird, daß es mit jenem sich zu decken habe. Die im Verweis auf antike Mysterien und platonische Esoterik 56) avisierte paradigmatische Struktur kann kaum ernst zu nehmen sein, wenn das hier angenommene Schema dem 'Urbild' der Reflexion nicht vermittelt werden kann. Die angeführte Stelle der Freiheitsschrift 57) deutet eine Modifikation des Schemas von Prozessualität an.

Für den Prozeß von gründender und sich durchhaltender Identität wird das Bild der Zeugung jetzt eingesetzt, dessen Argumentationskraft darin sich bewähren soll, daß es kein "Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey" 58). Innerhalb einer solchen Folge muß jedoch Identität in ihrer jeweiligen Position neu bestimmt werden, wobei das Denken von Identität der Differenz innerhalb des Ganzen zu entsprechen hat. Diese liegt in der Reflexion.

Im Rückgriff auf die eigene Naturphilosophie, zumal in ihr "zuerst (in der Wissenschaft) die Unterscheidung aufgestellt (war, Erg.J.P.K.) zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist" 59), soll die Frage nach der Freiheit als eine Frage nach der Differenz beantwortbar werden. "Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, 60) ist "zuerst der Begriff der Immanenz völlig zu be-seitigen" 61) und damit die undifferenzierte Ansicht pan-theistischer Alleinheit. Nicht daß dadurch Freiheit aufhörte,

52) VI, 34.

55) a.a.O.

58) VII, 346.

61) VII, 358.

53) VI, 35.

56) VI, 16, 38 ff.

59) VII, 357.

54) a.a.O.

57) VII, 337.

60) VII, 352.

an die Idee der Einheit des Ganzen gebunden zu sein, sondern vielmehr so, daß endliche Identität in ihrer Freiheit immer schon einem Anderen relationiert ist, welche Relation eben Differenz ist 62).

Der Begriff der Differenz ist ambivalent zu verstehen. Einmal, gemäß dem neuplatonischen Bilde vom bipolaren, ellipsoiden Ganzen im "Bruno" als Abstand, "Entfernung" 63) beider Centri, die dennoch identisch sind, zum anderen deutet der Begriff die Möglichkeit des Widerspruchs an, eine Verkehrung in der Entfernung 64). Das Denken der Differenz hat beiden Bedeutungen gerecht zu werden.

Der Vorwurf gegen den bloßen Idealismus lautet somit auf Unangemessenheit hinsichtlich der Bestimmung der Differenz. Insofern er "einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit" 65) zu bieten hat, entgeht ihm die spezifische Konkretisierung in ihrer jeweiligen Möglichkeit, "ein Vermögen des Guten und des Bösen" 66) zu sein. In den Begriffen 'gut' und 'böse' findet Differenz bzw. die in ihr begriffene Relation ihre jeweilige Konkretion.

Physische Theorie, die dem Idealismus unterlegt werden soll, dient demnach der Bestimmung der Differenz und ist keineswegs mehr bloßer Aufweis der ungebrochenen Konnexion des Endlichen und Absoluten. Die Rechtfertigung endlicher Autonomie ist dabei das erkenntnisleitende Interesse. Freiheit soll auf der Basis der physischen Theorie unter Beibehaltung des Satzes der Identität als Vermögen des Guten und des Bösen bestimmbar sein. Die ethische Maxime bestimmt von vorneherein die Theorie des Physischen.

Es ist jedoch zu berücksichtigen, welche Funktion dem Paradigma als Schema von Produktion in Bezug auf das Absolute zukommt. Dessen Relationslosigkeit gestattete nicht, eine Reflexivität vor aller Prozessualität in ihm selbst zu veranschlagen. Seine Bestimmung als Ich muß also von derselben "Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges ohne sein Zutun fließt" 67), dependieren, die zugleich die Bedingung der existierenden Absolutheit ist. Mit der Zeugung selbst soll sich erst jegliche Form von Relationalität und deren praktische Funktion in der Beziehung beider Centri als einer Verhältnis analogie mit moralphilosophischer Konsequenz ergeben. Gleichzeitig muß diese Form identitätslogisch strukturiert sein, wenn die Freiheit des endlichen Ich überhaupt plausibel werden soll. Der Vorgang selbst ist also als das gesuchte 'Mittlere' anzusehen, dessen logische Möglichkeit der Schellingkritiker Forberg bestritten hatte 68).

62) Bereits in der Phil.d.K., (V, 693, 711) werden beide Begriffe parallelisiert.

63) VI, 38.

64) a.a.O. ff. Schelling denkt diese Verkehrung hier noch als "Abfall". Vgl. hierzu: L.v. Bladel, 1963, 2/1965. Bladel hebt gegen Fuhrmans den "Abfall" als ontologische Wirklichkeit, nicht als psychologische oder ethische hervor.

65) VII, 352.

66) a.a.O.

67) VI, 34.

68) Vgl. R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre, 1975, 215.

Dem von Schelling vorgestellten Paradigma ist der Vorwurf der Willkürlichkeit nicht rechtens anzuhängen. Es scheint sowohl im natur- wie im religionsphilosophischen Kontext gleichermaßen repräsentative Dignität beanspruchen zu können, zumindest was die Terminologie betrifft. Damit wäre aber keinerlei systematische Legitimation gegeben.

Es geht um die Bedingung der Möglichkeit der Differenz. Ihre Denkbarkeit ist von zwei Seiten her eingegrenzt. Das Schema der Reflexion bietet keinerlei Handhabe, eine ontologische Differenz geschweige denn Selbstbewußtsein und somit Freiheit stichhaltig zu begründen. Die Annahme eines vernünftig handelnden Schöpfergottes schiebt die Problematik der Begründbarkeit von Reflexion nur auf, erklärt aber nicht die Möglichkeit des Entstehens der Differenz, geschweige die der Unwahrheit, der Krankheit und des Bösen. Zum anderen ist das Sein des Absoluten selbst jeglicher Bestimmbarkeit entzogen. In ihm eine Relationalität anzunehmen, ist ohne Aufweis der Zirkelstruktur der Reflexion nicht möglich. Die Bedingung einer jeden Verhältnismäßigkeit kann also nicht als von bewußter Intention bestimmt gedacht werden. Andererseits muß mit dem Dasein der Differenz Reflexion synchron einhergehen, wenn der Prozeß fortlaufender Produktion mit seinem Anfang formal vollendet sein soll. Die Form der Vermittlung ist aus unerklärlichem Anfang gleichsam im Nu da und mit ihr deren Prinzipien, Identität und Differenz. Ein die Hermetik dieser Struktur durchbrechendes "Bild", das den Vorgang des Werdens aus absoluter Intensionslosigkeit zu entwerfen erlaubt, ist im Rahmen der Reflexionsphilosophie selbst nicht aufweisbar.

Der fragliche Vorgang prägt nicht nur die sich durchhaltende Form der Selbstvermittlung, sondern soll hier ebenso die ihres Aufbrechens aus absoluter Unbestimmbarkeit faßbar werden lassen. Er muß im real-idealen Rahmen des Identitätssystems zugleich material aufzufassen sein und das Schema der prozessual sich verwirklichenden Differenzierung und Indifferenzierung in Natur und Wissen angemessen erfüllen. Diesen Anforderungen hat das 'Bild' der Zeugung zu genügen. Als anfänglicher Vorgang im Absoluten kann er nur als ein 'Ereignis' sinnvoll aufzufassen sein.

Dies Bild bleibt einerseits im Rahmen der Anschaulichkeit, wie sie Kant eingeräumt hatte, durchbricht aber das transzendentalphilosophisch Erfahrbare radikal, womit die Schwierigkeit der Vermittlung beider hinzukommt. Methodisch bleibt Schelling jedoch im Rahmen des Bisherigen, indem er seine, dem "schwäbischen Realismus" 69) durchaus verhaftete Idee primärer Naturprozessualität, unter der antikes wie christliches Denken synoptisch gesehen werden soll, im Interesse einer argumentativen Begründung der Freiheit gebraucht. Die Konsequenzen gehen freilich weiter und erzwingen eine doppelte Darstellungsform, deren basale Ebene letztlich nur narrativ aufzurollen ist und deren formale Bestimmung vom vorgegebenen Ziel der Rechtfertigung der Freiheit immer schon geprägt ist.

69) J. Habermas, 1954, 136 ff.

Zur Geschichte eines verhalten geführten Diskurses

Das Paradigma selbst ist in sich ambivalent. Zum einen ist es seit der Naturphilosophie durch die Kategorie des Triebs bestimmt, der nichtmals in bloßer Reproduktion sich erschöpft, sondern darüber hinaus in Kunst- und Bildungstrieb sich fortsetzt 1). Zum anderen ist es ein reales und formal invariables Geschehen, das sich im "Setzen eines Selbständigen" 2) erfüllt. Der Zusammenhang von Zeugung und Geburt wird jedoch nie allein als Schema betrachtet, sondern als ein von Irritationen durchgesetzter Prozeß, dessen Bestimmungen zugleich zu solchen der Identität selbst werden. Metaphysik scheint damit einer "scientia sexualis" 3) zu verfallen, die zudem noch behauptet, daß sie "die Wahrheit, die tief unter jener Wahrheit unser selbst vergraben liegt, die wir in unmittelbarem Bewußtsein zu haben vermeinen" 4), das wir als solches vorfinden und das Fichte demzufolge als "unmittelbares Factum" 5) erschien, in solchem Diskurs zutage fördert. Nicht allein das Artikulieren solchen Wissens ist das Neue und Skandalöse, sondern vielmehr die Behauptung, daß eine solch basalere Wahrheit überhaupt ist. Subjektivität soll von einer erotologischen und sexologischen Struktur bestimmt sein, in der zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Verfehlungen zu suchen ist.

Schelling steht mit solcher Thematik nicht allein. Er selbst verweist mehrfach auf F. Baader 6), und auch J.W. Ritter hat in seinen "Fragmenten ..." (1810) ähnliche Gedanken 7), mehr naturwissenschaftlich analogisierend, mitunter daher um so konkreter, geäußert. Gleichwohl ist Schellings Vorgehen radikaler.

Philosophie hat, indem sie auf die Frage nach der Endlichkeit sich einläßt, und zugleich die einmal erlangte Position von freier Subjektivität nicht aufzugeben bereit ist, deren Wesen, die Identität, so zu verabsolutieren, daß aus ihr die Erklärbarkeit von Leben nicht herausfällt. Gerade ihr Absolutheitsanspruch verpflichtet sie, die scheinbar banalen Vorgänge der Physis sich einzuverleiben, um an der Problematik des Endlichen, der Gebrochenheit, Krankheit, Unwahrheit, der Gewalt und der Verfehlung ihre Wahrheit zu demonstrieren. Gerade

- 1) III, 194, Anm.1; vgl. hierzu III, 42-69.
- 2) Die Selbständigkeit des Produkts, das naturphilosophisch gesehen, bloß "Mittel" nicht "Zweck" (III, 193) war, führt den Prozeß unendlicher Reproduktion erst an den entscheidenden Punkt seines Umschlags.
- 3) M. Foucault, 1977, I, 69 ff. 4) op.cit., 89.
- 5) W.W. II, 397. 6) z.B. VII, 366 ff. Anm.1; 414
- 7) Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers, zweytes Bändchen, 1810, insbesondere XI, 481-504.

weil sie an der unhintergehbaren Identität als dem Zentrum des Systems, des Wissens des Ganzen, festhält, hat sie sich am Leben selbst zu messen.

Die Kategorie des Lebens hat vor der des Wissens den Primat der Basis, des Grundes, von dem es gilt, "ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen" 8) - besser umgekehrt, der Grund ist nur wirklich, sofern er als Leben begriffen wird 9). "Leben ist das, was sich von selbst zu entfalten vermag und sich dabei selber vor sich offenbar wird, indem es aus der Dunkelheit, der Regellosigkeit, das Lichthafte, das Geistige, das Regelhafte erzeugt" 10).

Damit ist aber nicht genug gesagt. Wird Leben allein auf physische Prozessualität d.h. Reproduktion beschränkt, über der die zum Bewußtsein gelangte Existenz unabhängig sich bewegt, ohne ihrer Vergangenheit kommensorabel oder verpflichtet zu sein, so wird gerade der Hiatus von Ich und Natur wieder aufgerissen, den Schelling sich bemüht zu schließen. Leben meint vielmehr deren Einheit und hat demzufolge eine "gedoppelte Seite" 11) von autonomer Existenzialität und genealogischer Prozessualität, die beide in einem wechselseitigen Nexus begriffen sind.

Das "doppelte Leben" 12) kann hinsichtlich seiner Ebenen nicht als bereits disparat ausgegeben werden, wenn anders nicht absolute Prozessualität hierfür haftbar gemacht werden soll. Aber gerade davor scheut Schelling nicht zurück. Wenn der Hiatus von Bewußtsein und Herkunft bereits als "Entfernung" bzw. "Abfall" aufzufassen ist, dann liegt "der Grund (seiner, Erg.J.P.K.) Möglichkeit ... in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst" 13). Nichts anderes meinte die an der antiken Tragödie herausgestellte Differenz von präexistentieller Synthesis und existentieller Freiheit, jedoch mit der Weiterführenden Bestimmung, daß mit der Form der ersten Vermittlung die Bedingung der Möglichkeit der Disparatheit bereits gegeben ist. Sie liegt also im Ereignis der Zeugung selbst. System und Leben müssen in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden. Fraglich ist, ob es dabei um einen Usurpationsakt des Wissens geht, als einer Macht, die die "Tatsache des Lebens ... der Kontrolle des Wissens ..." 14) unterwirft, damit aber zugleich gezwungen ist, sich selbst "auf dem Niveau des Lebens" zu halten, oder ob nicht vielmehr umgekehrt das System selbst vom Leben erfaßt und von dessen Unregelmäßigkeiten entstellt wird.

8) VII, 358.

9) W.A. Haucks Kritik, undifferenzierend Hegel und Schelling mit Verweis auf dessen Identitätsphilosophie über einen Kamm schierend, daß bei beiden im Gegensatz zu Oetinger "nicht mehr das Leben als Totalität zum Ansatz" gebracht wird, "sondern eigentlich nur noch Geist" (1947,51) ist überholt.

10) W.Marx, 1977, 116. Marx sieht die Problematik der Freiheit "im Horizont der Grundbestimmung des Lebens" (118) entwickelt. Für den frühen Hinweis auf W.Marx sei Frau Dr.M. Plessner herzlich gedankt.

11) VI,41. Später, VI,551, hat Schelling "ein Leben in der Substanz und ein Leben in sich selbst" unterschieden.

12) a.a.O.

13) VI, 40.

14) M.Foucault, 1977, I, 170.

Das System von 1804 hatte den Vorgang der Zeugung und Empfängnis, "die Feier der ewigen Liebe jener beiden, die da sie zwei seyn konnten, doch nur eins seyn wollten und dadurch die Natur schufen" 15), als Repräsentation absoluter Vermittlung 16) begriffen, deren Faktoren durch ihre "selbständige Ausbildung ... im einzelnen" sich in eben dieser Selbständigkeit darin erhalten, wodurch einerseits eine immanente Produktion wie auch eine die hiervon unabhängigen Dinge vermittelnde Praxis ermöglicht wird 17). Liegt hierin schon eine stärkere Betonung dieses Phänomens als in den vorangegangenen naturphilosophischen Entwürfen, so doch noch keine für das System selbst entscheidende Extrapolation der Sache. Die systematische Stellung dieses Beispiels gestattet kaum seine Verallgemeinerung für das Ganze. Es ist ein bloßes Phänomen der organischen Natur, das in anderen Potenzen, z.B. dadurch, "den Kunsttrieb an die Stelle des Zeugungstriebes zu setzen" 18) auf höherer Ebene überboten wird. Seine Behandlung ist also innerhalb des Systems von 1804 partikulär und an eine bestimmte Stelle, die der "Reproduktion unter der Form relativer Differenz" 19) gebunden. Gleichwohl ist es bereits hier in seiner Analogie zum Absoluten hervorgehoben und darüber hinaus sogar der Konzeption von Liebe unterlegt, in der "jedes der beiden Entgegengesetzten etwas für sich ... und dennoch nicht ohne das andere ist" 20). Irdische Liebe ist von absoluter dadurch zu unterscheiden, daß hier nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, um Substantialität zu haben, sondern Entgegengesetzte, wovon jedes in sich absolut ist, und dennoch nicht sein kann ohne das andere" 21). Dagegen fehlt dem Menschen in "seiner Selbständigkeit ... das Entgegengesetzte" 22). Die Repräsentation absoluter Vermittlung im Endlichen ist demnach von einer Bedürftigkeit gezeichnet, die eine vollkommene Kongruenz mit dem Absoluten verwehrt. Die Form ist jedoch dieselbe, lediglich mit unterschiedlichen Modalitäten in der Konstitution ihrer Momente.

Der Unterschied zum Identitätssystem, wie es letztmalig 1804 von Schelling vorgelegt wurde, bleibt zunächst unauffällig. Auffallend ist in den folgenden Schriften jedoch die Tatsache, daß bestehende Unversöhntheit eingehend thematisiert wird. Indem sie aber in ihrer Möglichkeit systematisch dargelegt wird, wird zugleich behauptet "erstmalig" den "Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vor(ge)legt" 23) zu haben. Läßt sich Schellings Naturphilosophie plausibel als Versuch erklären, die "mundanen Bedingungen" 24) von Selbstbewußtsein aufzudecken, so geschah dies unter dem Aspekt einer alles durchwirkenden Einheit. Allerdings werden die Produkte der Natur jetzt zum Exempel mißlungener Einheit, die Form ihrer Vermittlung aber zum Paradigma ihrer Kritik.

15) VI, 409.

16) "Wenn nun das Reale überhaupt, wenn demnach auch die Natur nur Grund von Seyn und allgemein das Empfangende oder mütterliche Princip der Dinge ist, das Ideale dagegen das väterliche und zeugende, so ist ohne Zweifel das Höchste in der Natur erreicht, wo innerhalb ihrer Sphäre selbst wieder das thätige und leidende, das göttliche und das natürliche Prinzip, jedes in seiner Selbständigkeit hergestellt, durch ein eigenes Wesen repräsentiert ist" (VI, 408).

17) VI, 409.

18) VI, 466.

19) VI, 406.

20) VI, 407.

21) a.a.O.

22) a.a.O.

23) VII, 334.

24) W. Wieland, 1968, 421.

Das Wissen um die Vorgänge der Physis soll einerseits die Argumente liefern für eine Erklärung bestehender Widersprüchlichkeit und zum andern den idealistischen Ansatz ihrer allgemeinen Überwindung garantieren. Ihre systematische Funktion dient der Rettung der Freiheit als positiver Möglichkeit und somit der Rettung der Vernunft. Die mit der Reflektion gewonnene Autonomie soll gerade dadurch gesichert werden, daß sie, inwiefern Bewußtsein "bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird" 25), seiner Anfänglichkeit entoben wird. Es "ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus" 26). Physische Theorie soll Bewußtsein dadurch retten, daß sie dessen bloße Idealität demonstriert. Gerade in ihrer Unabhängigkeit vom Sein soll Freiheit sich verwirklichen.

Die Theorie der Bestimmtheit des Bewußtseins durch das Sein muß konsequenterweise deren Bedingungen im Sein selbst aufsuchen, d.h. im Sein selbst muß ein Vermittlungsvorgang aufweisbar sein, der für das endliche Bewußtsein als ontische und zugleich reale Bedingung einsehbar ist, ohne die Autonomie des Bedingten irgendwie zu beschränken. Das Paradoxe dieses Konstitutionszusammenhangs formuliert sich im Begriff der "derivierten Absolutheit".

Neben seiner eigenen Naturphilosophie nennt Schelling zwei weitere Referenzen seines Denkens, die Vorsokratiker und die Mystik 27).

Empedokles 28) und mit ihm die Ärzte und Naturphilosophen, deren Schriften im Codex Hippocraticum zusammengefaßt sind, verstanden die Prozessualität der Physis als wesentlich von Identität bestimmt, so daß Vorgänge wie Zeugung und Empfängnis sowie auch Ernährung und Wachstum als der "Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches" analoge Prozesse interpretiert wurden.

Das Interesse an solchen Lehren mag sich bei Schelling, abgesehen von seinen reichhaltig belegten altphilologischen Studien während der Tübinger Zeit, über die eingehende Beschäftigung mit dem Schwäbischen Pietismus vertieft haben, so daß angenommen werden kann, daß der bekannte Zusammenhang mystisch-pietistischen Denkens mit der Naturphilosophie durchaus vorsokratische Denktradition birgt. Hat gerade die "Verbindung von Erkenntnislehre (Psychologie), Theologie (Eschatologie) und *ἔννοια-ἐννοία*-Prinzip ... ihren Ursprung im Bereich der Mystik", hier der frühgriechischen, deren Bedeutung zumal dann gravierend wird, sobald "Philosophie den Charakter einer über das gegenwärtige Leben hinausweisenden Heilslehre annimmt" 29), so deutet der gerade für die abendländisch-neuzeitliche Mystik entscheidende Gesichtspunkt, daß aus ihren Erlösungskonzeptionen Physis nicht ausgeschlossen ist, auf eine zumindest latente Tradition hin. Gerade ihr Verhältnis zur Natur hebt Schelling an der Mystik positiv hervor gegenüber dem orthodoxen Christentum.

25) VII, 385.

26) a.a.O.

27) VII, 357.

28) Entgegen der von Schelling geäußerten Annahme des pythagoräischen Ursprungs dieser Ansicht (VII, 337) "erlauben die uns erhaltenen Zeugnisse nicht, bei den Pythagoreern von einer Theorie der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches zu reden" (K.W.Müller, Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens, 1965, 6).

29) Ders., op.cit., 10 ff.

Bereits Oetinger sprach der antiken Überlieferung eine fundamentale Bedeutung zu und verwies dabei u.a. auf das im Codex Hippocraticum überlieferte Material 30). Der von Schelling genannte Zusammenhang von physischer Theorie und erkenntnistheoretischem Axiom hatte hier bereits eine Ausprägung erhalten, die als zentrale Struktur des antiken Antropomorphismus gelten kann 31). Der "Totalitätsanspruch" eines erkenntnisbewußten Welt- und Selbstverständnisses läßt "ein Autonomiekonzept" nicht nur "erwarten" 32), sondern hat dessen Intention

- 30) F.Ch. Oetingers Leben und Briefe als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften, hrsg. v. K.Ch.E. Ehmann, 1859. "Das Hauptobject der Philosophie ist das Leben der Dinge. Hippokrates, Pythagoras und Plato hatten noch gute Ideen davon ..." 41). Zusätzlich wurde Oetinger von Bengel der Weg zum Studium der Patristik, besonders des Origēnes, gewiesen. (H. Holz' Recherchen, 1970, 1977, hätten, bei einiger Berücksichtigung dieses Umstandes, an Konkretheit nur gewonnen.) "Da fing ich mit größtem Fleiß an, die Grundideen der Alten von dem Leben, sowohl der vegetabilischen, animalischen und mineralischen Dinge, als auch von dem Leben der vernünftigen Seele zu studieren, und brachte damit dreißig Jahre una serie zu" (42). Der Anthropomorphismus Oetingers wurde selbstverständlich vom Glauben an die Menschwerdung Gottes fundamental bestimmt, darüber hinaus aber durch das Studium des Hippokrates naturphilosophisch präzisiert und während seiner Hirsauer Jahre 1738-43 zweifellos noch in enger Bindung an die Gemeinde des Grafen v. Zinzendorf geformt. "Ich las auch den Hippokrates, damit ich der allerältesten und allersimpelsten Ideen ad hominem gewöhnen möchte, welche Zinzendorf auch suchte, aber nicht genug" (143).
- 31) Eine physische Theorie dem Identitätsdenken einzugliedern, ist notwendig, um die Autonomie legitimierenden Bedingungen von Dasein 'natürlich' nachweisen zu können. Müller, op. cit. XIV, sieht die weiteste Vergangenheit des Identitätsaxioms in den familiären und kultischen Beziehungen frühgriechischer Stammesgesellschaften (XI), ausgeprägt in der magischen Anschauung "einer wirkenden Kraft zwischen dem Gleichen, Ähnlichen" (XIV ff., vgl. 10 ff.), die freilich mit Empedokles in eine Krise geraten zu sein scheint, deren Folge es ist, "jetzt nach den Bedingungen der Gültigkeit des *ὁμοιον-ἑνός* - Prinzips" (XV) zu suchen (vgl. 175). In den umfangreichen Textsammlungen zur antiken Zeugungs- und Vererbungslehre finden sich hierzu einschlägige Zeugnisse. E. Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, 1950, bietet deren detaillierteste und umfassendste Darstellung unter medizinisch-naturwissenschaftlichem Aspekt einschließlich einiger Ausblicke ihrer Wirkungsgeschichte bis ins 19. Jahrhundert. Weniger umfangreich und ideologisch unkritisch ist K.Blersch, Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike, 1937. Allzu knapp katalogisiert A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit, 1923. Historisch weiterführend, vor allem im Hinblick auf die spätantiken Logostheorien ist H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, 1914.
- 32) St. Welzk, Die Einheit der Erfahrung, 1976, 21.

vielmehr zur Voraussetzung. Unter diesem Legitimationszwang transformiert sich das *δυσκολον-δυσκολον* -Prinzip aus der Befangenheit "mythischen Denkens" zu einem "Prinzip der Naturerklärung" und im weiteren "zu einem Naturgesetz" 33). Auf diesen Anthropomorphismus greift Schelling im Versuch einer ontologischen Begründung der Freiheit zurück, wobei sich ihm, ähnlich den 'Hippokratikern', die Vielfalt physischer Erscheinungen zu einem "dem menschlichen 'analogen' Verhalten der gesamten Natur" 34) exemplarisch verkürzt. Die ehemals spekulativ entwickelte Reihenfolge natürlicher Produktionen wird beschränkt auf die basale Prozessualität des Seienden als Existenz. Die Bedingungen der Autonomie fallen damit in den Bereich der 'biologischen' Reproduktion als pars pro toto von Physis schlechthin.

Eine theologisch schwer verkraftbare Häresie schleicht sich dabei ein. Sollte es gelingen, das sexologische Geschehen mit dem Schema der Selbstverwirklichung von Identität zu vereinen, damit umgekehrt die Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches als Erkenntnis des Vaters durch den Sohn sich 'natürlich' bewahrt, dann ist nicht nur der ethischen, sondern auch der ontotheologischen Konzeption der Sexus auf bedeutsame Weise eingeschrieben und der vita Gottes unverbrüchlich verbunden. Das Paradigma soll nicht nur die Autonomie des Gezeugten erweisen, sondern mit selber Evidenz die des Zeugenden und dessen Bestand vor und unabhängig vom Prozeß, worauf eine ethische Konzeption im ontotheologischen Rahmen fraglos angewiesen ist.

Das Weiterleben vorsokratischer und hippokratischer Denktradition blieb im Verlauf abendländischer Geschichte weitgehend apokryph, wenn nicht im medizinisch-naturwissenschaftlichen Denken 35), so doch umso mehr im metaphysischen. Sie geriet damit zu einer Esoterik, in der sie nicht nur das Geschick der Mystik weitgehend teilte, sondern vielmehr zu einem ihrer wesentlichen Bestandteile wurde. Bei Oetinger finden sich deren Inhalte, weitgehend aktualisiert mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen des 17. und 18. Jh. und, unter dem Einfluß Prokop Divischs, an Phänomenen der Elektrizität und des Magnetismus neu konkretisiert, zu einer "Theologie der Elektrizität" geordnet, deren entscheidendste methodische und strukturelle Überlegungen den Anschauungen J. Boehmes und I. Newtons verpflichtet bleiben. Wir werden auf einzelne Gesichtspunkte im entsprechenden Zusammenhang verweisen müssen 36).

Die Methode Oetingers hatte als "generative Erkenntnis" zum Ziel, "die Dinge aus ihrem eigenen Werdegang gleichsam aus ihrer Geburt zu erfassen" 37). Als solche ist sie eine Theorie der Entstehung des Endlichen. Zugleich aber tritt sie mit dem Anspruch auf, die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis zu demonstrieren, die ihre eigene Prozessualität, analog zu physischen Vorgängen, als "wachsthümliche" 38) begreift. Polemisch gegen den Rationalismus gewandt, weiß solche Erkenntnis sich als "Theologia ex ideae vitae deducta ..." 39) identisch mit der Prozessualität des Lebens. Sie "ahmt der Geburt der Dinge viel mehr nach als die mathematische Ordnung" 40). Das Wissen

33) K.W. Müller, op.cit., XIV 34) Ders., op.cit., XV.

35) Vgl. E. Lesky, op.cit.

36) Vgl. die Zusammenfassung in Oetingers Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, 1776 (1969), unter dem Begriff 'Leben', 395 ff. Vgl. E. Benz, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. u. 18. Jahrhundert, 1971.

37) W.A. Hauck, op.cit., 51. 38) Oetinger, nach Hauck, op.cit., 52.

des Genealogen sieht sich selbst in einer Einheit mit dem, was eh schon geschieht, und wird im Vollzug der Anwendung der Idee zu deren mimetischer Rekonstruktion.

Das Festhalten an Oetingers Intentionen fiel Schelling auf der Basis seiner eigenen, an Fichtes Wissenschaftslehre entwickelten Theorie von Selbstbewußtsein zunächst nicht schwer. Erfuhr doch bereits für Oetinger Erkenntnis in Reflexion auf ihr eigenes innerprozessuales Geschehen an sich selbst das mystische (verborgene) Geschehen der Entstehung und des Werdens, so daß "Leben ... in der cognitio centralis sich selber anschaut" 41). Im Vollzug der Selbsterkenntnis von Erkenntnis ist damit "zugleich das Innerste der Natur als durch einen einzigen Blick aufgedeckt" 42).

Die Idee absoluter Versöhnung, eines nahenden goldenen Zeitalters, erschien in Anlehnung hieran realisierbar über eine grundsätzliche Erkenntnis der in der Innerlichkeit stattfindenden Prozessualität und ihrer Offenbarung. Die Skepsis gegenüber solch ungebrochener Kongruenz von Physis und Erkenntnis blieb vorerst unterdrückt von der gängigen Schematik des Systems, das in umfassendster Gestalt vorzustellen Schelling in Würzburg (1804) gelang. Mit dem veränderten Paradigma scheinen jedoch beide Ebenen nur in einer anderen Form des Wissens als der in Fichtes Lehre dargelegten vermittelbar zu sein.

Gilt es als entscheidendes Versprechen der Mystik, das Eingehen der endlichen Existenz in das Absolute, die "unio mystica" erfahrbar werden zu lassen 43), und hierfür die Voraussetzung praktisch und theoretisch einzuleiten 44), so gilt hierbei, ganz gleich ob es sich um streng ritualisierte Handlungen, wie z. B. in den antiken Mysterienkulten handelt, oder um bloße Anweisungen im Sinne einer theoretischen Regel, daß solches Reglement zugleich eine Abgrenzung von all dem bedeutet, was sich diesem Bemühen widersetzt 45). Strenge Mystik steht zu den außerhalb ihres Kreises liegenden religiösen, gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen, kurz zu allen, dem mystischen Wunsch nach Versöhnung distanziert bleibenden herrschenden Mächten in einem ambivalenten Verhältnis 46), gemäß ihrer Verfahrensweise, einem kritischen und versöhnlichen zugleich, das es wiederum theoretisch wie praktisch seitens der Gruppe und auch vom Einzelnen auszuhalten galt 47). So sind Mystiker einerseits "getreue Söhne der großen Religion" 48), an denen sie gleichsam ihren Nährboden und Artikulationsrahmen haben, andererseits sind sie, durch ihren Versuch, "den Gott

39) F.Ch. Oetinger, 1765.

40) Ders., Leben und Briefe ... 1859, 211, 218.

41) W.A. Hauck, op.cit., 50.

42) F.Ch. Oetinger, W.W. II, Abt.I, 270.

43) G. Scholem, Die jüdische Mystik ... 2/1976. "Es ist eine bestimmte Erfahrung des eigenen Selbst, das in einem unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität tritt, die die Haltung des Mystikers bestimmt" (5).

44) Ders., op.cit., "Die Theorie der Mystik ist gleicherweise eine Theorie der mystischen Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung, wie auch eine Theorie jenes Weges, der zu ihm führt" (11).

45) Mystik "sucht die von der Religion zerstörte Einheit wiederherzustellen ..." (ders., op.cit., 9) und bleibt dadurch in Opposition und zugleich an diese gebunden, ist "Mystik einer bestimmten religiösen Form" (6).

der ... (ihnen, Erg.J.P.K.) in den speziell religiösen Vorstellungen der Gemeinschaft entgegentritt, ... aus einem Objekt des Wissens ... zu einer neuen und lebendigen Erfahrung zu machen" 49). der Gefahr des Häresieverdachts ständig ausgesetzt.

Das mißverständliche, da die früher gefaßte Einsicht von der Nichtobjektivierbarkeit des Unbedingten scheinbar negierende Postulat, daß "man den Gott haben müsse in der Erkenntnis" 50), von Schelling fast wörtlich gegen Eschenmeyer vorgebracht und späterhin oft wiederholt, hatte z.B. für Oetinger auf der Basis einer Theorie des 'sensus communis' immer auch praktische Konsequenz 51). Schelling hat beide Forderungen der Mystik aufgegriffen und zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenem Gewicht vertreten. Blieb anfänglich deren kritisches Potential weitgehend unberücksichtigt in der Begeisterung für die Idee

- 46) C. Schmitt, Politische Romantik, 2/1925. Mystik "zeigt... soweit sie nicht absolut pietistisch und indifferent, 'dejado', ist, deutliche Neigung zur Gesellschaftskritik" (81 ff.).
- 47) Z.B. ist "die Kabbala keineswegs als Gegenschlag gegen die philosophische Aufklärung entstanden", wiewohl sie "gegen diese Aufklärung gedient hat und wirkte". Vielmehr sind Mystik und Rationalismus "ineinander verschränkt und gegenseitig bedingt". (G. Scholem, op.cit., 26). Ders., op.cit., 7. 49) op.cit., 11.
- 50) C.A. Auberlen, Die Theosophie F.Ch. Oetingers, 1848, 77. Der weitgehend als Schellinganhänger zu verstehende Auberlen mag hier wie so oft Oetingers Ansichten im Sinne Schellings interpretieren. Vgl. Schelling, VI, 18.
- 51) Vgl. ders., op.cit., 55 ff., 66 pass. "Das seelische Leben sieht auf das Privatinteresse, das geistliche auf das allgemeine Beste; beide müssen in richtigem Verhältnis zueinander stehen" (67), so daß es "nicht (als, Erg.J.P.K.) ein bloß theoretisches Vermögen wie etwa die Vernunft, sondern wesentlich zugleich (als, Erg.J.P.K.) ein praktisches oder vielmehr das Beiden, dem Theoretischen und Praktischen zugrunde liegende 'innerste des Menschen'" zu gelten hat (77). Vgl. E. Benz, 1955. "Aus der Endzeiterwartung Bengels erwächst ... bei Oetinger ein ganz konkretes ethisches, soziales, politisches und pädagogisches Reformprogramm ..." (51). Mag auch Oetinger nur eingeschränkt als Mystiker zu bezeichnen sein, da er "trotz seiner Behauptung einer existentiell transformatorischen Erkenntnisweise das Subjekt doch keineswegs sich verlieren läßt an das erkannte Objekt" (W.A. Hauck, 1947, 61), so wird dessen Bedeutung für Schelling bezüglich der Rezeption mystischen Denkens dadurch keineswegs anfechtbar. Eher umgekehrt findet Oetingers Versuch der Erhaltung und Herausführung des endlichen Subjekts aus der 'unio mystica' bei Schelling schon früh Resonanz. Dasselbe gilt für die von Oetinger vorgenommene Gleichsetzung von 'unio mystica' und 'magia naturalis' (a.a.O.), die nach ihm "unter die verlorenen Wissenschaften zu rechnen" (a.a.O. ff.) ist, und somit, ähnlich dem von Schelling eingeräumten Primat der Naturerkenntnis vor der Rezeption geistiger Überlieferung, in seiner Bedeutung für eine universale Harmonie gleichkommt.

einer im Medium des Wissens praktisch durchsetzbaren Versöhnung, so kam zugleich mit Schellings Kritik an der Mystik in späteren Schriften, vornehmlich in der Philosophie der Mythologie, deren Subversivität zunehmend zur Geltung 52).

In der Freiheitsschrift wird der Zusammenhang von Produktion und Reflexion neu und grundlegend thematisiert. Die Frage nach der Krankheit, dem Irrtum und dem Bösen führt zu einer kritischen Haltung gegenüber dem Schema dialektischer Prozessualität und der daran geknüpften Hoffnung eines gefahrlosen Fortschritts. Sowohl thematisch wie methodisch wird versucht, die Bedingung der Möglichkeit einer Differenz von Produktion und Reflexion und ihrer Bedeutung für die Praxis zu erklären. Der alte Konflikt von Sein und Bewußtsein wird damit keineswegs unüberbrückbar restituiert. Vielmehr versucht Schelling Ontologie dadurch zu konkretisieren, daß er der basalen Prozessualität der Physis als Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit wie der Disparatheit gleichermaßen, methodische Relevanz einräumt in der Form einer physischen Theorie. Deren Kernstück ist eine in der Hauptsache mystisch-pietistische und hippokratische Spekulationen verarbeitende Zeugungslehre, die den fraglichen Zusammenhang von Produktion und Bewußtsein neu entwickelt, darüber hinaus aber zu kritischen Konsequenzen gegen ein, auf der Möglichkeit eigenmächtigen und von Selbstbewußtsein bestimmten Handelns gegründetes Freiheitsversprechen führt. Von Schelling übrigens nie philologisch abgesicherte, sondern 'nur' spekulativ erfaßte und daher um so überraschendere Zusammenhänge, gewinnen, beiläufig zumindest, dem mystischen Denken, vornehmlich dem des J. Boehme, uns einerseits vertraute, philosophiehistorisch aber unberücksichtigte Aspekte ab, die vor S. Freuds Oedipustheorie nur als

- 52) Letztere, vornehmlich ihre politische Brisanz, wird hinreichend dokumentiert durch die Geschichte ihrer Unterdrückung sowie einzelne Vorfälle des Vergehens gegen das mystischen Gemeinschaften auferlegte Schweigegebot, die innerhalb der Geschichte des Abendlandes vom Prozeß des Aischylos wegen Geheimnisverrats - Schelling greift selbst diesen Fall später an entscheidender Stelle auf - bis hin zum vielleicht jüngsten folgenschweren Ereignis, der Beschlagnahme des J. Boehme-Nachlasses aus dem Besitz der Gemeinde der "Stillen im Lande" in Linz a.Rh. durch die Geheime Staatspolizei 1941 reicht. (S. J. Boehme, Urschriften, hrsg.v. W. Buddecke, 1963-66, II, 442.) Die Modalitäten und Motivationen solcher Repressalien waren freilich unterschiedlich. Ihre Geschichte kann hier nicht rekonstruiert werden, genau so wenig wie die wechselnde Intensität, mit der in den jeweiligen Gemeinden und Zirkeln das kritische Potential ihrer Schriften bewußt gehalten wurde. Selbst wenn z.B. die Linzer Boehme-Gemeinde die "wissenschaftliche Bedeutung" ihres "Schatzes", "nicht zu erkennen vermochte" (W. Buddecke, op.cit. a.a.O.), so spricht das eher für die These der Verdrängung mystischer Argumentationsmodelle aus den herrschenden wissenschaftlichen Diskursen als für deren Harmlosigkeit. Daß zugleich mit den Repressalien gegen die Mystik dieselbe in bloßer Innerlichkeit regredierte, nahm Schelling selbst zum Anlaß seiner Kritik an ihr, die freilich nicht an der Äußerlichkeit ihrer Repräsentationsformen stehen blieb, sondern vielmehr die Art mystischen Denkens selbst betrifft.

Sophokleische Auffassung, kaum allgemeiner zu bezeichnen sind. Die eher emblematische als metaphorische und also 'sinnliche' Sprache Boehmes scheint dies hinreichend zu illustrieren 53). Auch wenn in den bisher bekannten Schriften Schellings diese Spekulationen zwar deutlich aber nicht allzu üppig mitgeteilt sind, schließt das nicht deren systemprägende Bedeutung aus. In den Versuchen, die Möglichkeit endlicher Freiheit neu zu erschließen, wird sie offensichtlich.

Damit mag der Bereich sowohl hippokratischer wie mystisch-pietistischer Tradition, so wie sie Schellings Philosophie konzeptionell prägte, umrissen sein.

53) Wir begnügen uns späterhin mit einigen Anmerkungen. Der Zusammenhang ist es wert, eigens erarbeitet zu werden.

Das Geheimnis der Physis

Es verwundert nicht, daß Schellings Freiheitsschrift im Kreis der Frühromantiker, denen "die Äquivokation von Vernunft und Wirklichkeit ... als ontotheologisches Versöhnungs- und Vermittlungsgeschehen kaum mehr plausibel zu machen war" 1), durchaus positiv aufgenommen wurde. A.W. Schlegel stellt in einem Brief vom 19.8.1809 an Schelling eine "Rückkehr zu längst aufgegebenen Ansichten und Gesinnungen" fest, die "bey Andern ... (und Novalis war einer der ersten)" gleichfalls unverkennbar ist, womit er sich selbst, besonders aber seinen Bruder Friedrich meint, den er seit "dem Werk über die Inder" bereits "auf dem historischen Standpunkte" 2) sieht. Er schreibt weiter: "Diese Rückkehr ist wohl schwerlich der Philosophie zuzuschreiben, ... sie liegt in einer Reaction gegen unsere bisherige Bildung, über deren Nichtigkeit uns die Weltbegebenheiten die furchtbarsten Aufschlüsse gegeben haben ...". Die Notwendigkeit einer Revision philosophischer Theorien scheint Schlegel demnach aus ihnen selbst nicht zwingend und in ihren Folgen durchaus einen Bruch mit dem Bisherigen zu markieren 3).

Tatsächlich scheint mit der in der Freiheitsschrift vorgenommenen Unterscheidung von "Grund" und "Existenz" 4) einem Dualismus stattgegeben, der im bisherigen Identitätssystem permanent überspielt wurde. Der mißverständlichen Auslegung der Freiheitsschrift als einer "Lehre von den zwey Principien" 5) scheint zudem Schelling selbst entgegenzukommen, wenn er zuvor am 6.5. desselben Jahres an Oken schreibt: "Ich glaube wirklich an 2 Principien in diesem Sinn; das finstere und das Lichtprincip ..." 6). Eine solch radikale Differenz kann im bloßen Identitätsdenken nur schwer assimiliert werden, zumal dann, wenn jenes finstere Prinzip, das Regellose, indem es aus sich "das Lichthafte ... erzeugt" (W. Marx), als dessen Voraussetzung zu gelten hat.

Schellings Neuansatz scheint auf Hesiodische Positionen zurückzufallen, in denen der Weg der Erkenntnis jählings am Tor des Tartaros endet. Der Einsicht in den Mangel der Selbstbegründbarkeit von Erkenntnis ist voll stattgegeben mit der Anführung einer der Selbsterkenntnis uneinsehbaren Voraussetzung. An der zuvor schon gewonnenen Position der Identitätsphilosophie wird aber festgehalten, der die "reine Identität" immer nur als prä-reflexive Voraussetzung eines jeden Bewußtseins und niemals

- 1) J. Hörisch, Die frühliche Wissenschaft ..., 1976, 17.
- 2) Schellings Briefe und Dokumente, hrsg.v.H.Fuhrmanns, Bd.I, 443-449, 445.
- 3) "Ich frage aber, haben Sie hierüber immer so gedacht und sich immer so erklärt? ... Aus Ihren früheren Schriften würde ich diese Lehre nicht vorausgesetzt haben" (op.cit.,444).
- 4) VII, 357 pass. 5) Briefe I, 447.
- 6) Op.cit., 442

als aus ihr folgend erklärbar war 7). Dies Sein der Starrheit des Nichts zu entreißen und als primäre Prozessualität geltend zu machen, der gegenüber die erkenntnis konstitutive Relation von Subjekt-Objekt sich lediglich als Affirmation und Negation zugleich verhalten kann, muß als Grundlage einer versuchten Bestimmung der Differenz von Gut und Böse angesehen werden. Dem haftet die Schwierigkeit an, aus absoluter Unbestimmtheit die Möglichkeit der Konkretisierung des Besonderen und damit die Genese der Differenz nachzuweisen. Die mit der Differenz immer nur zugleich mögliche Identitätsstruktur kann auch nicht als unerfüllte relationale Differenz vor der Genese eines Dritten veranschlagt werden, ohne nicht den Dualismus zu verabsolutieren und das Seiende damit zugleich in der Qual unerlöster Entfremdung zu belassen. Differenz und Identität müssen ihren Ursprung in einer reflexionslosen Einheit haben, die aus sich selbst zu einer Relationalität erst wird.

Es mag besonders befremdlich erscheinen, daß gerade Schelling, dessen bisheriges Anliegen es war, den Identitätspunkt von Transzendendem und Existierendem durchgehend festzuhalten, in der Freiheitsschrift die alte Vorstellung vom Schöpfergott zu restituieren trachtet. Die ehemals im Identitätssystem scheinbar nivellierte Differenz von Endlichem und Absolutem wird erneut thematisiert, wobei die identitätsbestimmte Prozessualität einer Revision unterzogen wird. Die Rede von einem "ersten Gegensatz" 8) verwirrt und scheint der zuvor gegen Fichte und auch später gegen Hegel vehement vertretenen These von einer absoluten Indifferenz vor aller Prozessualität zu widersprechen. Der genealogische Rekurs führt aber nur bis zum Sein der Differenz, die durch Zeugung erst hergestellt, zugleich eine Dualität im Anfang festzuschreiben scheint. Die zuvor angesprochene Unterscheidung von Grund und Existenz handelt jedoch bereits vom Sein des Derivats. Beide Aspekte bleiben inkongruent bei jeweiligem Ausschluß eines Dritten. Mit dem "ersten Gegensatz" ist also keineswegs schon das Ganze in seiner Einheit erfaßt, sofern diese als "absolute Identität ... Identität der Einheit und des Gegensatzes" 9) ist. Deren Erfüllung gelingt also nur, sofern der anfänglichen relationslosen Einheit mit dem Sein der Differenz kein Mangel nachzuweisen ist, geschweige denn ihr Verschwinden im Prozeß. Dies versucht Schelling am Paradigma der Zeugung aufzuklären.

Hierbei erweist sich der Einfluß Oetingers abermals als bestimmend, auch wenn dieser, noch unter dem Schutz der Autorität der Heiligen Schrift, das Sinngefüge, in dem die Physis angemessen zu interpretieren sei, gefunden zu haben glaubte. Polemisch gegen die seinerzeit herrschende aufklärerische Auffassung, "um der philosophischen Übersinnlichkeit willen das Bildliche oder das Sinnliche aus Jesu Worten" 10) zu eliminieren, betont er im selben Maße wie Schelling später betreffs des Mythos, die "Leibhaftigkeit der Schriftbegriffe" 11). Der "theosophische Begriff

7) "Selbstbeziehung ist nicht aus Reflexion, nicht aus Vermittlung, zu erklären, und zwar genau deshalb, weil das Moment der Identifizierung der Relata ... der Relation selbst jederzeit sich entzieht". (M. Frank, 1975, 109)

8) VII, 445.

9) a.a.O., vgl. IV, 236.

10) F.Ch. Oetinger, Leben und Briefe, 1859, 234.

11) Op.cit., 220, vgl. 234, 235, 322 ff. "Die ganze Schrift ist voll sinnlicher Vorstellungen und diese machen das Meiste im Neuen Testament aus" und sind keineswegs bloß "jüdische Wort-

der Schöpfung als einer sukzessiven Lebensmitteilung oder Menschwerdung Gottes" 12) klammert physische Prozessualität also keineswegs aus, sondern sieht in ihr gerade den Weg der "Wiedergeburt" vorgezeichnet. Bereits Oetinger sah in den Vorgängen der Zeugung, des pränatalen Lebens und der Geburt die Stationen der Restitution des gefallenen Endlichen vorgezeichnet, dessen anfängliche und endgültige Organisation am mikrokosmischen Bild der leiblichen Koordination auszurichten ist.

Die "vornehmste Idee des Lebens" 13) interpretiert die Stationen des physischen Lebens anhand des Alten und Neuen Testaments jedoch bereits in einem bestimmten Modus seiner möglichen Verfaßtheit als einer "Zusammenordnung der Kräfte" 14) und seiner Organisation. "Leben" ist für Oetinger physisch und offenbarungstheologisch in einer "Symmetrie des Sinns der Aussprüche Gottes" 15) verfaßt, für die die "Bilder" eine deutlichere Maßgabe bieten als bloße Vorstellung 16). Die Diskrepanz von Bild und Begriff durch Auflösung des ersteren "in Metaphern" 17) zu nivellieren, lehnt Oetinger, eher dogmatisch als kritisch argumentierend, ab. Der reale Konnex von "Erde und Himmel" ist ihm jeder bloßen Vernunftwahrheit gegenüber vorrangig und die nihilistische Tendenz zu metaphorisieren soll durch die Maxime, "das Bild beizubehalten und eigentlich zu nehmen" 18) ersetzt werden.

Die Dignität des Bildes verdankt sich dessen ontologischer Kraft in der Form eines logos spermatikos, dem ein spiritus rector innewohnt wie "ein unsichtbares Bild" und von idealem "Einfluß in allem Samen" 19). Im Gegensatz zur Präformationstheorie 20) wird dessen Entwicklung aber als Wachstum selbst begriffen, so daß erst dem Seienden als vollendeter Bildstruktur die Dignität einer real-idealen Wirklichkeit zukommt. Die ideale Organisation ist somit nie losgelöst vom real Existierenden. "Zaemach, das gewächsliche Leben" 21) ist selbst das Urbild aller strukturalen

Spiele" (322 ff.). Vgl. hierzu Schelling: "Die Philosophie der ältesten Welt ist überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit stehende Philosophie" (W.A.N.220, vgl. A.A.I Werke 1, 220 pass.). Daß sowohl zuvor schon und auch noch später die Offenbarungsreligion in einigen entscheidenden Punkten als von denselben Bedingungen bestimmtes Denken aufgefaßt wird, beweist den Oetingerschen Einfluß und darüber hinaus dessen kritische Weiterführung bis in die letzten Entwicklungen Schellingscher Philosophie.

12) C.A. Auberlen, 1848, 499 Anm. 13) F.Ch.Oetinger, L.u.Br., 235.

14) a.a.O. 15) op.cit., 228.

16) Unter die Kategorie der Phantasie subsummiert Oetinger alles, was der Ordnung der Koordination der Kräfte zuwiderläuft. (Vgl. op.cit., 287, 289, 234, 400).

17) Op.cit., 227.

18) Op.cit., 228, vgl. W.A. Hauck, 1947, 122 ff.

19) Op.cit., 190, vgl. 191, 192, 211, 218. W.A. Hauck, 1947, spricht vom Bild im Samen als "Strukturprinzip" (76).

Eines solchen glaubte Oetinger im Melissenexperiment (Leben und Briefe, 188 ff.) ansichtig geworden zu sein in Gestalt einer bildlich strukturierten öligen 'Tinktur'.

20) Vgl. op.cit., 190 ff.

21) Oetinger, vgl. Auberlen, 1848, 314. Der Kontext behandelt ausführlich Oetingers Spermatologie. Mit Berufung auf Paulus Gal. 6,8 wird erneut die Wirklichkeit gegen ihre Metaphorisierung verteidigt. R. Breymayer sieht Oetingers Anthro-

Organisationsmöglichkeiten, dessen Aufdeckung im Existierenden die Bedingung der Möglichkeit der Restitution der gefallenen Kreatur praktisch begründet. Oetingers "Theologia ex ideae vitae deducta ..." versucht dieses werdende Leben unter Einbeziehung der Kräfte der "Materien-Atome" als "Umlauf" im Wechsel eines passiven und aktiven Kräftespiels für eine Christologie fruchtbar werden zu lassen, deren Ziel es ist, die ursprüngliche Verfassung der Existenz derjenigen Christi als adäquat nachzuweisen. In dieser Tradition geht es jedoch Schelling keineswegs euphorisch um eine "Wiedervereinigung mit der Gottheit", wie dies E. Benz der idealistischen Religion generell unterstellen will (22), sondern gerade im Aufdecken der genealogischen Zusammenhänge um die derivierte Existentialität, deren ungetrübte Verfassung keineswegs derjenigen des Vaters einfach absolut kongruent ist, wohl aber der Gottes, sofern er existiert. Der genealogische Versuch Schellings, weitgehend Oetinger verpflichtet, zielt auf den gemeinsamen Ursprung göttlicher und menschlicher Existenz und versucht, die Möglichkeit der Differenz aus diesem zu erklären.

Das im Paradigma vorgestellte Ereignis ist für alles Werdende gleich gültig, so daß das endliche Seiende, der Mensch, sowie der "existierende Gott" gleichermaßen eine Genesis haben. Die Leichtigkeit, mit der die Freiheitsschrift diesbezüglich ihren Gegenstand wechselt, hat allein hierin ihren Grund und ihre Berechtigung.

Schellings Interesse an einer Legitimation des Autonomieanspruchs impliziert eine Zurückweisung autoritärer Normen außerhalb der Existenz und demzufolge auch die der Heiligen Schrift. Kein überliefertes Wort ist mehr das Richtmaß eines am Seienden aufzudeckenden Sinngefüges. Dessen Autonomie ist das Kriterium einer Genealogie, deren Problematik, im Anschluß an Oetingers Auffassung, in der Möglichkeit der Vereinbarkeit einer prozessual sich verwirklichenden Identitätsstruktur und deren möglicher Differenz im Werden des "gewächslchen Lebens" zu beantworten ist. Ist eine mögliche genealogische Differenz mit dem Dasein der Existenz immer schon als aufgehoben zu betrachten, wie es im Mythos vom Adam Kadmon gilt, dann bleibt die Frage nach der Möglichkeit erneuter Differenzierung an die ursprüngliche Struktur der Existenz verwiesen. Die ihr immanenten Möglichkeiten der Verkehrung basieren in der Identitätsstruktur allein, deren Wahrheit und mögliche Irritabilität ihrer Realität nach in den Bedingungen physischer Prozessualität urkundlich zu eruieren sind.

morphismus in der Tradition barocker Emblematik. "Diese sogenannten Anthropomorphismen der Heiligen Schrift sind Embleme, die auf eine unsichtbare geist-leibliche Wesenheit deuten". (P.Ch. Oetinger, Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia, hrsg. von R. Breymayer u. Fr. Häussermann, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt.VII, Bd.1, 1977, 4) Die "Doppelfunktion des Abbildens und Auslegens oder des Darstellens und Deutens", die A. Schöne (Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, 2/1968, 21) am Emblem herausstellt, schließt deren Differenz nicht aus, sondern läßt diese gerade material sich abheben, so daß im Gegensatz zur Allegorie, ein in der Bedeutungsfunktion nicht aufgehender Rest verbleibt. Das Bild "ist existent auch ohne Sinnbezug" (K. Schmidt, Hist.Wörtl. d.Phil., Bd.II, 1972, Art.: Emblem, Emblematik, 451).

Vom christlichen Denken trennt Schelling der Versuch seiner dialektischen Überwindung. Christentum und antikes Heidentum divergieren mehr noch als in geschichtsphilosophischer Hinsicht in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Natur. War der Antike die Natur in der Sinnlichkeit "das Offenbare . . . , so mußte im Christentum vielmehr ... die Natur als Geheimnis zurücktreten" 23). Mit der Thematisierung der Natur ist versucht, dieses Geheimnisses habhaft zu werden und damit den bloß "historischen Glauben" 24), nämlich die Singularität der Erscheinung Christi als zeitliche aufzuheben, um sie als "Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes im Endlichen" 25) zu verstehen. Die Menschwerdung Gottes lediglich als bestimmte zeitliche gelten zu lassen, widerspricht der Überzeitlichkeit des "Symbols" Christus und dessen Realität im Endlichen. Physische Theorie soll das Moment der Leiblichkeit vor der Zeitlichkeit retten und so den Erlöser als Person, - "dies sollte er bedeuten ..." - die "Idee des Sohns" in der "Beziehung auf Natur" 26) - erklären. Wenn es in Schellings Sinn ist, "daß auch ein anderer Mensch die Stelle Christi hätte vertreten können" 27), dann muß die Person des Sohnes genealogisch deduzierbar sein, wobei in der bloßen Sohnschaft Christi Erlösungstat jedoch keineswegs schon erfüllt ist. Die Verheißung des Geistes ist darüber hinaus das entscheidende Erlösungsversprechen gegenüber der bloß zeitlichen Begrenztheit des Sohnes auf Erden.

Die Versöhnung im Geiste konkretisiert sich erst im Begreifen der Realität des Sohnes, ohne deshalb hierbei zu verbleiben. Die methodische Einheit von physischer Theorie und Identitätslehre versucht einerseits die "Idee des Sohnes" ihrer genealogischen Realität zu überführen und andererseits damit die Bedingung ihrer Überwindung aufzudecken. Die endliche Erscheinung Christi ist in ihrer Bedeutung als Sohn Gottes noch dem Mythos und d.h. dem sinnverhafteten Denken des Heidentums näher 28) und zugleich die Bedingung seiner Überwindung in der Verkündung des Geistes.

Die das Christentum dialektisch aufhebende zukünftige Religion hat demzufolge das ihm immanente Geheimnis der Sohnschaft des existierenden Gottes zu offenbaren, womit die Bedingung der Verwirklichung des Geistes erst gegeben ist. Deutlich spürbar ist hier schon die dieser Auffassung inhärente Kritik an der Lehre von der Überzeitlichkeit der Idee, Wiewohl sie von Schelling erst später, in den Erlanger Vorlesungen, explizit zur Sprache kommt, erfährt die kritizistische Geltung der Ideen bereits hier eine entscheidende Korrektur, derart daß diese praktischen Interessen entzogen werden.

Heidentum und Christentum finden ihre dialektische Überwindung erst mit der Offenbarung des Geheimnisses der Sohnschaft Christi, womit zugleich eine Revision der Möglichkeit von Praxis eingeleitet wird. Die Verheißung des Geistes wird sich erst erfüllen

23) V, 289.

24) VII, 415.

25) V, 431.

26) a.a.O.

27) W. Becker, Über Schellings Konstruktion des Christentums, 1966, 19.

28) Vgl. V, 432. "Christus als das in die Endlichkeit gekommene und sie in seiner menschlichen Gestalt opfernde Unendliche" war der "Schluß der alten Zeit". Vgl. W. Becker, op.cit., 16 ff.

in der Freiheit von der Not der Durchsetzbarkeit der Idee. Die Sohnschaft ist nicht praktisch erst herzustellen, sondern, dies ist die Bedeutung der Christologie im Denken Schellings, immer schon verwirklicht mit dem Dasein der Existenz.

Die ontisch-ontologische Struktur der Existenz, an sich bereits gelungen, gilt es in ihrer Ursprünglichkeit wiederherzustellen. Physis selbst wird dabei zum primären Garanten der Wahrheit der "Idee des Sohnes" und zugleich zur Basis der Erfüllung des verheißenen Geistes. Letztere wird sich nicht in der Aufweisbarkeit der Identität von Sohn und Schöpfer bewahrheiten, sondern gerade in der Diversität beider. Die Genealogie des Sohns ist zugleich die Ontologie der Differenz wie der Identität. Damit wird deutlich, daß gerade die Differenz zum Kriterium der Wahrheit des Sohnes gegenüber dem Vater wird. Umgekehrt ergibt sich gerade im Vergessen, Überschreiten, Negieren der Differenz die Wirklichkeit des Verkehrten. Die Frage nach dem Geheimnis der Physis wird somit zu einer nach der Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit des Disparaten als der Überspielung der Differenz.

Der hier aufgegriffene paradigmatische Zusammenhang mag als metaphorischer Gestus zwar akzeptabel sein, jedoch fragt sich, ob in dem Paradigma zugleich auch schon der gemeinte Sachverhalt im Sinne seiner naturwissenschaftlichen Beschreibbarkeit derart gegeben ist, daß auf ihn wie "auf objektive Dinge als wahre Bedeutung zurückgegriffen werden könnte" 29). Vielmehr umgekehrt gehorcht der genannte Sachzusammenhang gerade nicht einer unphilosophischen Intention, "Bedeutung ... stumm sinnlich" vorzuzeigen, und wird dadurch überhaupt für eine philosophische Fragestellung erst diskutabel. Wahrheit ist an ihm nicht untrüglich aufweisbar, sondern umgekehrt soll sich die Wahrheit des endlichen Ich an diesem erst bewähren. Das Paradigma kann als das Andere nur verstehbar werden, wenn die sprachlichen Signaturen in ihrer Konkretheit ergriffen werden und nicht bloß "unexakt oder schillernd" 30) entweder als Illustrationen oder als Metaphern eines bereits Gesicherten gelten.

Versucht ~~wird~~ also an den Vorgängen physischer Produktion die Legitimation von Idealismus zu gewinnen, als einer Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs im Wissen. Die Grundlage für einen solchen Anspruch hatte die Naturphilosophie gelegt, indem sie das Schema von Produktion im Wissen zu realisieren trachtete. Im Rückgriff hierauf scheint aber die Glaubwürdigkeit und damit die Fragwürdigkeit des Paradigmas bereits geschwächt zu sein. Allerdings ist der Aspekt, unter dem Physis jetzt gesehen wird, ein anderer. Galt es im Identitätssystem die Homogenität von Naturproduktion und Geschichte bzw. Wissen aufzuzeigen, so wird gerade diese jetzt fraglich. Als neues Paradigma kann Physis nur gelten, wenn an ihm selbst erkenntniskritische Argumente zu gewinnen sind. Die bisherige selbstreferentielle Genügsamkeit des Idealismus ist damit unterlaufen.

Metaphysisches Denken erfährt eine eigentümliche Transformation, indem es sowohl inhaltlich wie terminologisch material gesättigt sich artikuliert. "Die übersinnlichen Gedanken erhalten jetzt

29) J. Simon, Verführt die Sprache das Denken? 1976, 111

30) a.a.O.

physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Ausdruck von den höchsten Begriffen" 31). Natur ist nicht bloßes Beiwerk, 'von dem abstrahierend erst die Wahrheit sich ergibt, sondern sie ist umgekehrt selbst das primäre Geschehen der Wahrheit und der Ort der Differenz. Natur, "weit entfernt das Letzte zu sein, (ist Erg.J.P.K.) vielmehr das Erste ... von dem alle auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfangt" 32). Dieses radikal aufzugreifen, hat sich die Schellingrezeption bisher versagt, mit dem Preis, daß ihr nicht nur die "physische Kraft" der Begriffe, sondern vielmehr noch der von Schelling aufgedeckte Zusammenhang/als "der lebendige Zeuge aller Wahrheit" 33) verschlossen blieb.

Schelling erschien dies Denken keineswegs in esoterischer Abwegigkeit zu Geheimwissen verurteilt, sondern umgekehrt sah er gerade hierin die Chance von Aufklärung und die von Philosophie ansonsten "vergebens gesuchte Popularität" 34) allein gegeben. Der Weg führt jedoch nicht mehr über ein alles synthetisierendes Identitätsdenken, sondern umgekehrt über das Denken der Differenz.

Die Konfrontation der Selbstanschauung mit der Anschauung vom Anderen findet jedoch nur langsam ihre angemessene methodische Form. Viel zu dominant ist die autonomiekonzeptionelle Forderung, als daß sich von ihr unabhängig das Andere anschaulich mitteilen könnte. Der genealogische Versuch, geleitet von dem mystischen Glauben, daß "wer die Etappen des Weges kennt, auf dem die Schöpfung zustande gekommen ist ... damit auch die Etappen seiner Rückkehr zu den Wurzeln alles Seins" 35) nachvollziehen kann, bleibt hiervon zunächst bestimmt, so als ließe sich die geforderte Freiheit erpressen. Allerdings entgleitet dabei die Idee der Versöhnung der Verfügbarkeit ihrer Durchsetzbarkeit, um stattdessen die Möglichkeit ihrer Wirklichkeit in der Ursprünglichkeit der Beziehungen des endlichen Subjekts zu den Momenten seiner Genese zu finden.

Es mag den Anschein erwecken, als hätten wir den Verweis auf das 'Bild der Zeugung' in seiner Beiläufigkeit überbewertet und den sachlichen Zusammenhang mit der Nennung der Begriffe Eros und Sexus in einen Interpretationsrahmen gezwängt, dessen Angemessenheit nur schwer zu rechtfertigen ist. Wir meinen jedoch mit dem bisher Angeführten genügend erweisen zu können, daß es in unserer Auslegung keineswegs willkürlich zugeht. Vielmehr haben wir uns bemüht, den Rahmen, in dem Schelling seine Ansichten über Leiblichkeit, ihr Verhältnis zum Wissen und vice versa entwickelt, sowie, in groben Zügen, deren geistesgeschichtlichen Hintergrund, gerade in seiner Eigentümlichkeit zu belassen. Die sowohl bei Oetinger wie bei Schelling häufig zu vernehmende Mahnung, die Sinnlichkeit der Begriffe nicht zu unterschlagen, haben wir freilich zum Prinzip unserer Auslegung gemacht. Daß dabei zwangsläufig andere als transzendentalphilosophische Inhalte ins Spiel kommen, ist unvermeidlich. Das Problem aber, so ließe sich folgern, mag im transzendentalphilosophischen Diskurs bereits hinreichend fixiert sein, konnte jedoch mit dessen Mitteln nicht gelöst werden. Um herauszufinden, was mehr an philosophischer Einsicht im neu aufgenommenen Diskurs zu gewinnen ist, ist diesem zunächst zu folgen.

31) VIII, 205.

32) a.a.O.

33) VIII, 202.

34) VIII, 206.

35) G. Scholem, Die jüdische Mystik 2/1967, 22.

Im Gegensatz zu jedem neueren Versuch einer philosophischen Thematisierung des Leiblichen bewegt sich derjenige Schellings ausdrücklich im ontotheologischen Rahmen 36). Umso mehr scheint es erforderlich, über den Gebrauch einiger Begriffe hier Anmerkungen hinzuzufügen.

Da keineswegs die 'biologische' Entwicklung allein das Werden der Existenz ausmacht, sondern gemäß der Auffassung vom "doppelten Leben" immer eine real-ideale Einheit gemeint ist, die hierarchisch strukturiert ist, kann von Ontogenese in diesem Zusammenhang immer nur begrenzt die Rede sein, nämlich betreffs des realen Teils dieses Prozesses. Ontogenetisch nennen wir also das pränatale Leben der Existenz als organischen Bildungsprozeß, dem ein entsprechend sich höher entwickelndes Bewußtsein einhergeht, dessen Struktur bereits im Anfang voll ausgebildet ist.

Sexologisch ist das Ereignis der Zeugung interpretierbar, sofern dabei eine Struktur in jeweils verschiedenen Funktionseinheiten getrennt vorgestellt wird, also bereits eine im Prozeß invariable Funktionalität ausgeprägt ist, deren Schema in der höchst entwickelten Form von Reproduktion im organischen Leben exemplarisch aufgefaßt wird. Dieses ist zugleich Ausgangspunkt der Schellingschen Ethik, deren Kernstück die Zurückweisung der Vorstellung vom Nicht-Ich zugunsten derjenigen vom "anderen Absoluten" ist.

Das Reich des Eros geht diesem voran und hat weder ausgebildete Bewußtseinsstrukturen noch sexologische Funktionstrennungen aufzuweisen. Es kennt weder Intentionen noch Entfremdung und entzieht sich in dieser idealen Form jeglicher Konkretion. In ihm herrscht ausschließlich eine indifferente Beweglichkeit, aus der jegliche Strukturierung erst hervorgeht und damit Subjektivität und Objektivität, Differenz, Entfremdung und Vermittlung.

36) Verbindungen, insbesondere zur Lehre S. Freuds, wurden plausibel hergestellt von: J.Ch. Horn, Freuds Grundsprache und Schellings Philosophie der Wirklichkeit, 1967. In: Das Problem der Sprache, Ed. H.G. Gadamer. O. Marquardt, Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jh. In: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 1973. Ders., Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste. In: Poetik und Hermeneutik III, Ed. H.R. Jauss, 1968. R. Mokrosch, Theologische Freiheitsphilosophie ..., Reihe: Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh. Bd. 29, 1976, 317 ff.

Es erscheint uns freilich sinnvoll und nicht minder ergiebig, in einer immanenten Auseinandersetzung mit Schelling der 'Aktualität' seiner Argumentationen Nachdruck zu verleihen. Die einzige Schelling vergleichbare Synopsis theologischer, erotologischer und mystischer Konzeptionen sehen wir im Werk G. Batailles.

Die Genese der Existenz

Das frühreife Genie

Nun, das nenn ich ein frühgereiftes Talent doch! bei seiner Eltern Hochzeit bereits hat er den Carmen gemacht.

H. v. Kleist 1)

Das Werden der Existenz hat Schelling in immer wieder neuen Entwürfen darzustellen versucht. Daß es sich dabei um Darstellung bzw. Erzählungen handelt, ist unübersehbar. Die Versuche, den transzendentalphilosophisch begrenzten Bereich des wesentlich Aufweisbaren zu überschreiten, blieben aussichtslos, würde nicht auf ein anderes Wissen zurückgegriffen, um dessen philosophische Dignität es freilich schlecht bestellt ist. Methodische Überlegungen finden sich aber in der Freiheitsschrift kaum. Stattdessen wird dem Leser die Erzählung einer Genealogie geboten, deren Fragwürdigkeit allerorten durchscheint, aus der aber deutlich hervorgeht, daß der primäre und für das Wissen notwendige Akt des "Setzens" in einer völlig neuen Weise aufgefaßt wird. Von einem Nicht-Ich oder Objekt ist z.B. keinesfalls die Rede, wohl aber von einem das Werden der Existenz bergenden und austragenden Grund. Kaum übersehbar sind zwei programmatisch genannte Hinweise auf das Paradigma, die in knappen Andeutungen den Vorstellungsbereich der Vorgänge des Setzens und der Selbstfindung bzw. Selbstbildung der Existenz umreißen.

Der Versuch einer Unterscheidung der beiden Phasen des "doppelten Lebens" nötigt dazu, deren Eigenständigkeit zu betonen. Es ist in der Folge von einem "Gesetz des Grundes" im Gegensatz zu dem der Identität die Rede, das als "ebenso ursprüngliches" 2) wie jenes zu gelten hat. Die Phase des Grundes wird, da sie selbst nur als lebendig zu denken ist, im Sinne der "Zeugung, d.h. Setzen eines Selbständigen" aufgefaßt und deren Folge als pränatales Leben. "Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken" 3). Bis zum vollendeten, sich selbst luziden Bewußtsein ist demnach das Seiende in einer Geborgenheit gehalten, deren Auflösung in einer Entbindung vom Grund - Schelling spricht in der Sprache der Mystiker von der "vollkommenen Geburt" 4) - als Bedingung der Möglichkeit einer gelungenen Freiheit anzusehen ist. Mit der vollendeten Existenz stellt sich erst die Frage nach der

1) S.W.u.Br. I, 23

2) VII, 346.

3) VII, 360.

4) VII, 362.

Freiheit als Möglichkeit der Wahrheit und des Irrtums. Vorläufig ist nur festzuhalten, daß die Auffassung vom Bildungsprozeß des Bewußtseins auch späterhin vor dem Hintergrund des Bildes vom pränatalen Leben gesehen wird. Der Argumentationsgrund der späteren Kritik der Mythologie und der Offenbarungsreligion ist gleichfalls hierin angelegt.

Wir versuchen in diesem und dem folgenden Kapitel zwei Konzeptionen des genealogischen Geschehens exemplarisch herauszustellen, die der Freiheitsschrift und die der "Weltalter". Letztere ist u.E. in ihren Ergebnissen für das ganze folgende Spätwerk Schellings als verbindlich anzusehen, auch wenn in Folge der Dialektik der Methode sich späterhin Variationen finden, die den jeweiligen ontologischen Entwürfen einen entweder patriarchalischen oder matriarchalischen Charakter verleihen, ohne daß aber damit für den Prozeß selbst eine wesentliche Neuerung gegeben wäre. Beide Konzeptionen, die der Freiheitsschrift und der "Weltalter", ergänzen einander, und es ist deutlich zu sehen, daß Schelling versucht hat, die Mängel der ersteren in der folgenden zu beheben. Die Kriterien für etwaige Mängel in der Darstellung sind aber nicht vom transzendentalphilosophischen Denken bestimmt, sondern eher an dem der Vorstellung von Liebe unterlegten Bilde, dem der Familie, gewonnen, einer Vorstellung ihres Bestandes und der Ambition, ihren Gliedern, die gesuchte Freiheit zuzuerkennen. Von Familie ist sowohl als einem soziologischen, wie auch als einem genealogischen Gefüge die Rede.

In der Freiheitsschrift ist das Zeugungsgeschehen selbst an zentraler Stelle dargelegt. Geleitet vom Interesse, Freiheit als Entscheidungsmöglichkeit des Menschen nachzuweisen, konzentriert sich die Darstellung auf die doppelbödige Einheit des "gewächslchen Lebens", deren Irritation und mögliche Harmonie. Zeugung wird demzufolge in erster Linie als Werden der Existenz im Sinne der Selbstkonstitution gesehen. Damit ist indirekt auf einen Hiatus im Geschehen selbst hingewiesen, dessen genealogische Erklärung vorerst nur 'bildlich' und in den Stuttgarter Privatvorlesungen bzw. den "Weltaltern" schlüssig gelingt. Nur wenn der in einem als Zeugungsgeschehen vorgestellten Vermittlungsprozeß unweigerlich mitgedachte Hiatus zwischen Zeugendem und Gezeugtem unberücksichtigt bleibt, kann der "anthropologische Ansatz" Schellings als mißlungen angesehen werden 5). Gerechtfertigt scheint uns diese unsere Ansicht aufgrund der von Schelling wiederholt vorgebrachten These, daß mit dem anfänglichen Setzen des anfänglichen Ich dieses in seinem Bestande nicht gefährdet sei 6).

5) M. Theunissen hat diesen Aspekt außer Acht gelassen und konnte demzufolge den mit dem Begriff der "derivierten Absolutheit" gegebenen Widerspruch nicht auflösen (vgl. 1965, 185 - 189). Die von ihm festgestellte zweigleisige Argumentation der Freiheitsschrift, deren eine auf die "Verdrängung der Deriviertheit durch die Absolutheit innerhalb der schöpfungstheologischen Konzeption ..." (181) hinausläuft und deren andere mit der "Verselbständigung der Absolutheit" einer "nun freilich ganz anders geartete(n) Anthropologie jenseits der Schöpfungstheologie" (a.a.O.) entgegengerht, blieb ihm unvereinbar.

6) Vgl. VII, 346, W.A.N. 229, VIII, 425.

Wir bemühen uns im folgenden, den von Schelling selbst vorgestellten paradigmatischen Zusammenhang in den Texten wiederzufinden und freizulegen.

Dualität und Identität sind in der "Unterscheidung ... zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist" 7) formuliert. Abgesehen davon, daß es ein Wesen ist, das das Sein beider ausmacht, bleibt deren Unterscheidung hier maßgeblich. Hiervon wiederum zu unterscheiden ist die sich selbst unbewußte anfängliche Dualität, die hier, anstatt in den Begriffen Ich und Nicht-Ich als "Verstand" und "Sehnsucht" eingeführt wird.

Im Grund ist eine Bewegung, die dem Zeugungsakt vorangehend, auf diesen gerichtet ist. Hiermit korreliert eine andere Bewegung, "eine innere reflexive Vorstellung" 8), die "zugleich der Verstand" 9) ist. Indem beide sich vereinen, so "daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet" 10), entsteht in ihr als "erste Wirkung des Verstandes ... die Scheidung der Kräfte", d.h. die bestimmte Existenz. Die Entstehung des einzelnen Seienden ist "nicht durch äußere Vorstellung, sondern ... durch Erweckung" einer im Grunde verborgenen "Idea" aufzufassen. Das Entstandene ist ein potentiell im Grunde Vorhandenes, das lediglich durch Verstand soweit bestimmt wird, sich im Grunde als ein Eigenes zu entwickeln.

Die Wirkung des Verstandes, die Freisetzung der "unbewußt, als in einem Samen, aber doch notwendig enthaltenen Einheit" 11) entspricht einer Gegenbewegung der Sehnsucht selbst, in der der Grund eine abgesonderte Position gegenüber dem in ihm Gezeugten gewinnt. Sie "strebt ..., vom Verstande erregt, ... nunmehr den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe". Der Bestand des Grundes soll also gegenüber dem Existierenden unabhängig bleiben, auch wenn dieses in sich das Wesen des Grundes in höherer Potenz birgt.

Die Darstellung des Zeugungsprozesses hat das Ziel, das Verhältnis von Grund und Existenz als eines von Identität und Differenz darzulegen. Sie beginnt mit diesem Gegensatz und gibt beide als zwei Prinzipien aus. Die Argumentation bleibt daher widersprüchlich, zumal sie einmal mit beiden Prinzipien zugleich beginnen muß, zum anderen aber die Genese des einen aus dem anderen aufzuzeigen hat. Insofern nun das eine Prinzip, die Existenz, im anderen seinen Ursprung haben soll, kann es nicht zugleich mit diesem da sein. Andererseits kann das vorgängige Prinzip nicht als Grund veranschlagt werden, wenn nicht zugleich das gegeben ist, wofür es Grund ist, die Existenz. Es gilt also das Prinzip des Grundes, soll es der Existenz vorgängig sein, unabhängig von seinem Sein als Grund zu bestimmen. Diese Bestimmung muß aber so sein, daß sie seinem weiteren Sein als Grund nicht widerspricht, so daß in ihm seine Möglichkeit als Grund in nuce enthalten ist. Die zweite Frage ist, worin die Bedingung für eine solche Metamorphose des einen Prinzips liegen mag, mit der es zugleich in sich und sich entgegen ein zweites Prinzip birgt, mit dessen Entstehung es selbst bereits Grund ist. In Bezug auf die Existenz ist zu fragen, wie dieselbe im Grunde sich diesem

7) VII, 357.

8) VII, 360.

9) VII, 361.

10) a.a.O.

11) a.a.O.

entgegenzusetzen vermag. Wenn die Entgegensetzung im Grunde geschieht, dann muß das Prinzip der Existenz demselben vor der Entgegensetzung, dem Grund vor seinem Sein als Grund inhärieren.

Schelling stellt dieses Problem zurück, indem er nur vorbereitend hierfür das Prinzip des Grundes vor seinem Sein als Grund, d.h. vor seiner Aufhebung in der Existenz als "Sehnsucht" bestimmt. Mit dem Auftreten des Verstandes ist zugleich die Existenz gesetzt. Der Verstand ist, sobald er wirkt, als Moment der Existenz ausgegeben, das in seiner Einheit mit der Sehnsucht deren bestimmte Besonderheit ausmacht. Indem es so einzig als Strukturmoment der Existenz erscheint, als "eine innere reflexive Vorstellung", die "... sich in Gott selbst (erzeugt)" 12), ist dieses Moment von undurchsichtiger Ambivalenz. Es ist das die Existenz Freisetzende, indem es die Kräfte des Grundes trennt und zugleich koordiniert zur Einheit des Existierenden selbst, und ist zugleich selbst wesentliches Moment der Existenz. Undurchsichtig ist es, insofern es scheinbar aus dem völligen Nichts auftaucht, nicht der Verstand eines Subjekts ist, und doch zugleich der der Existenz. Es entsteht so, im Hinblick auf das Paradigma, der Eindruck einer vaterlosen Existenz.

Es gilt die Funktion des Verstandes als trennende Aktivität für die Existenz und zugleich als Strukturelement der Existenz selbst in ihrer Ambivalenz festzuhalten. Die Aufklärung dieses Widerspruchs wird möglich über eine dezidiertere Analyse des Zeugungsgeschehens. Es empfiehlt sich, dieser nachzugehen, bevor die Existenz selbst als synthetische Einheit im Verhältnis zum Grund, also die Problematik der Freiheit, wiederaufgenommen wird. Es zeigt sich aber aus dem Vorangegangenen, daß die Entfaltung des Prozesses zugleich eine strukturelle Bestimmung der Existenz selbst abgibt, d.h. Genese und Struktur sind identisch.

Es fragt sich, wie der Vorgang der Zeugung als Selbstvermittlung von Identität ausgewiesen werden kann. Es heißt: "Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt" 13). Zeugung ist somit 'Selbstzeugung', da sie allein in "Gott selbst" sich ergibt. Sie "ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, ... der in Gott gezeugte Gott selbst" 14).

Zwischen Verstand und Sehnsucht herrscht eine Relation, innerhalb derer die Selbstfindung sich ergibt. Beide integrieren sich, da zwischen beiden "doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet" 15), so daß "der Verstand ... in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach innen gekehrte Licht sucht" 16). Dem entspricht umgekehrt das Streben der Sehnsucht, freilich mit dem Unterschied, daß sie "nicht erkennt" 17), also die bildende Aktivität allein beim Verstand und somit in der Existenz selbst liegt. Sehnsucht an sich ist nur ein Streben "nach unbekanntem namenlosen Gut" 18).

Eine Reflexion in der Zeugung anzunehmen, ist also nur möglich aufgrund der Voraussetzung einer bereits "vorhandenen" Identität.

12) VII, 360.

13) a.a.O.

14) VII, 361.

15) VII, 362.

16) a.a.O.

17) a.a.O.

18) a.a.O.

Identität ist schon und Zeugung ist lediglich deren Funktionieren. Die transzendentalphilosophische Argumentation ist also bloß umgangen. Das Paradigma enttäuscht. Das alte Schema der Selbstvermittlung von Identität ist lediglich auf einen physischen Prozeß abgebildet, ohne daß hierbei dessen Realität deutlicher geworden wäre. Das mit der Nennung des Empedokles verbundene Argumentationsmodell der Einheit von physischer Theorie und Identitätsprinzip ist identitätsphilosophisch verschluckt und scheint lediglich eine philologische Floskel zur Bestätigung der eigenen Systematik zu sein 19). Werden stellt sich als prozessuale Identitätsformierung dar, die in der Hauptsache vom Identischen und Nichtidentischen separierenden Verstand vollbracht wird 20). Das Identische inkorporiert sich zur Einheit von Leib und Seele und läßt demgegenüber einen nicht assimilierbaren Rest als Grund. Die Leistung selbst sowie die hiermit hergestellte Formation ist ausschließlich die Existenz selbst und deren Werden stellt sich dar als sukzessives Auskristallisieren zur Luzidität ihrer selbst. Damit ist ihre Autarkie gesichert, wenn auch von einer Form bestimmt, deren Erfüllung sie zwar ausmacht, deren Bedingung ihr aber entzogen ist.

Zeugung ist somit nur in der Einheit einer reflexiven Struktur mit einer materialen, hiervon gelenkten Bewegung zu denken und muß demzufolge als synchrones Gelingen einer ontisch-ontologischen Einheit aufgefaßt werden 21), deren letzte Formation im Menschen keine qualitativ überbietbare Dimension erreicht. Die ausgebildete Struktur hat im reflexiven Sichhabhaftwerden "keinen andern Gegenstand ... als Gott" 22), dessen Identifizierung mit dem Verstand 23) den basalen Vorgang des materialen Kräftespiels durch dessen Wirkung im Erstellen eines realen Organismus als schon entschieden ausgibt. Gott ist in diesem Sinne die real-

- 19) Die von Empedokles vertretene Ansicht der "Identität der Welt- und Erkenntnisprinzipien" (K.W.Müller, 1965, 56) sieht die "Erkenntnis der Dinge ... durchaus 'materiell' ... aus demselben 'Stoff' wie das, was sie zum Inhalt" hat (op.cit., 58, Anm.91).
- 20) Auch hier sind Parallelen zur vorsokratischen Auffassung anzumerken. Anaxagoras denkt "die Bewegung des Gleichen zum Gleichen (als einen Erg.J.P.K.) Vorgang, der den Spermata von außen ohne eigene Anteilnahme, vom Nus aufgezwungen wird" (K.W. Müller, 1965, 67). "Der Nus stellt durch Ausscheiden des Verschiedenen, Anderen die Einheit des Gleichen her. Gleich zu Gleich ist hier gewissermaßen eine physikalische Form des Identitätssatzes" (op.cit., 68).
- 21) Diese Vorstellung ist ebenfalls in "hippokratischen" Schriften nachzuweisen. Nach dem der Knidischen Ärzteschule zuzurechnenden Verfasser der Schriften "De natura pueri" und "De victu" (E. Littré, Oeuvres Complètes d'Hippocrate, 1839-61, Bd.VII) ordnen sich die Eigenschaften des Sperma dem jeweils Gleichen im materialen Prinzip zu, welche Zufindung erst die "innere Organisation ... der Lebewesen, hier speziell des Menschen" (K.W. Müller, 1965, 125) garantiert. Der "Platz, zu dem sich jedes einzelne hinbewegt" (a.a.O.), ist aber nur erkenntnistäufig zu gewinnen, indem "das Gleichartige weiß, wohin es sich zu setzen hat". Die Form der spermatischen Identifizierung wird jedoch später von Schelling im Anschluß an die, durchaus schon bei Anaxagoras zu findende (vgl. K.W. Müller, 1965, 174) und bereits in der Naturphilosophie vertretene mystisch-pietistische Lehre vom "Umtrieb" (Oetinger) der Kräfte vorgestellt.
- 22) VII, 360.
- 23) VII, 361.

ideale Organisation selbst, deren Wirklichkeit das wahrnehmende Differenzieren und Identifizieren und das basale Inkorporieren harmonisiert erscheinen läßt. Gott ist somit "Gegenstand" geworden in Gestalt leiblicher Organisation, nicht als bloßer Leib, sondern als zur Gestalt gewordenen, organisiertes Kräftespiel, der über das Regellose verhängten Ordnung des Verstandes. Gleichwohl wird der basale Vorgang in der Freiheitsschrift nicht Gott selbst gleichgesetzt, sondern lediglich das höhere Prinzip, der Verstand, womit den patriarchalen Auffassungen des "Bruno"-Gesprächs und der Phil.d.K. entsprochen ist. Mit der vollendeten Struktur ist aber noch kein Fürsichsein gegeben, wohl aber eine Unabhängigkeit des Gezeugten, jedoch noch nicht dessen Selbst. Das Werden der Existenz ist zwar ihre Tat aber noch nicht ihre 'Leistung'. Die qualitative Differenz der dem Ordnungszwang zuwiderlaufenden materialen Restbestände ist im Menschen prinzipiell aufgehoben 24). Es gibt kein höher organisiertes Lebewesen. Von der "anfänglich regellosen Natur" ist nur als einem "Werkzeuge" 25) die Rede, dessen Aktivität sich keineswegs in der Bereitstellung des Stoffes zu erschöpfen scheint 26). Die Lehre von der Ebenbildlichkeit im Grunde läßt dennoch kaum konkrete Schlüsse über das Zeugungsgeschehen zu.

Entweder geht Schelling davon aus, daß Grund und Existenz vor ihrer Dualität eine Einheit sind, dann fragt sich, wie diese Einheit dazu gebracht wird, als Dualität zu erscheinen. Indem aber schon eine Dualität gesetzt ist, in der eine reflexive Struktur erst sich ergibt, ist wiederum die Einheit als anfängliche negiert. Andererseits ist Ebenbildlichkeit nur erfahrbar, wenn das Erkennende sich als das, als was es sich selbst erkennt, zuvor schon weiß, wenn Einheit also schon ist. Der Vor-

24) Da Schelling die Präformationslehre ebenso wie Oetinger ablehnt, muß die Entstehung verschiedener Organismen anders als beim genannten knidischen Arzt, dessen Schema "aufs engste mit der atomistischen Präformations- und Vererbungslehre verbunden" ist (K.W. Müller. 1965, 116; vgl. E. Lesky, 1951, 70 ff., 1275), erklärt werden. Wir werden hierauf an späterer Stelle eingehen.

25) VII, 361.

26) Der in der Antike überwiegenden, vor allem von Aristoteles vertretenen Annahme einer lediglich passiven weiblichen Funktion, die sich auf "Konzeption und Gestation" (E. Lesky, 1951, 1277, vgl. 1253) beschränkt, scheint nicht vollends entsprochen, zumal der bei Alkmaion formulierte "Epikrateia-Mechanismus" (E. Lesky, 1249) durchaus in der Schelling'schen Naturphilosophie vertreten wird. Beziehungen zur "Pangenetisch-hippokratischen Auffassung", die "männlichem wie weiblichem Prinzip einen gleichwertigen Anteil am Zeugungsvorgang" (E. Lesky, 1278, vgl. 1392, 1404) zubilligte, sind eher wahrscheinlich, zumal VII, 112 gerade im Zusammenhang der Fichtekritik, scheinbar beiläufig, von "des Weibes Samen" die Rede ist. Die Auffassung der in der Vernunft zur höchsten Form gelangten matriarchalen Potenz sowie die Identifizierung des Verstandes mit dem leitenden Prinzip und deren synthetischer Einheit im Geiste, sprechen ebenfalls dafür, daß die strukturelle Androgynität des Seienden auf ein Paritätsprinzip zurückzuführen ist, in dem freilich 'natürlicherweise' der Verstand dominiert. Naturwissenschaftlich erlangte die paritätische Auffassung erst mit der Entdeckung des weiblichen Ovums bei Säugetieren

gang der Selbstfindung geht so einerseits von einer Dualität aus - Verstand und Sehnsucht treten sich gegenüber - zum andern ist er von einer Identität bestimmt, die ihn ermöglicht. Dieser zirkuläre Bedingungs-zusammenhang potenziert sich. Einerseits "verwirklicht" sich in der von Verstand geleiteten Bewegung die Einheit zu einem Einzelnen, andererseits ist die Entstehung des Einzelnen zugleich eine Trennung. Identitätsfindung ist zugleich Dualisierung, insofern hierbei das Existierende im Grunde von diesem sich löst. Innerhalb dieses doppelbödig strukturierten Geschehens ist kein Bruch auszumachen, geschweige denn eine zeitliche Folge, wie sie den genealogischen Ambitionen Schellings entsprechen würde. Aus jeder Phase des Geschehens folgt zugleich der weitere Kontext. Die Lösung der Existenz im Grunde von diesem und entsprechend das Zurückweichen des Grundes in sich selbst sind nur möglich vor deren Vergangenheit als Einheit. Die Einheit der Existenz wird aber als Identitätsfindung nur verstehbar, wenn ihr eine Zweiheit vorangeht, die selbst wieder einer vorgängigen Einheit bedarf.

Auf diese Einheit hatte Schelling bisher nur mit den Ausdrücken "vorgebildet", "das ihm verwandte" etc. 27) verwiesen. Die Darstellung des Prozesses hatte bisher vielmehr die Absicht, die sich gegenseitig bedingenden Bewegungen in ihrer Gleichzeitigkeit aufzuführen, nicht "so getrennt und nacheinander ..., wie wir es darstellen müssen, sondern (so, daß, Erg. J.P.K.) im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht" 28).

Das genannte Paradigma ist dem vorgestellten Zusammenhang zwar unterstellt aber von diesem nicht erfüllt. Vielmehr scheint in der Synchronie der Ereignisse die Genealogie nur in eins mit ihrer Vollendung, der Verstand bereits als herrschender Logos und der Geist, seine Einheit mit dem materialen Grunde 29) artikulierend, als Einheit des Sprechenden und Gesprochenen. Noch immer ist mit dem Ich alles zugleich gesetzt 30), die Setzung selbst, Negation und Affirmation, sowie die synthetische Einheit des Seienden selbst. Diese ist mit ihrem ersten Dasein zugleich schon produktiv, welche Produktion aus der Harmonie ihrer synthetischen Verfassung und vor allem ihrer ursprünglichen Selbstlosigkeit als poetische anzusehen ist. Gleichwohl ist im Gegensatz zu der die Einheit des Prozesses in zwei Phasen aufspaltenden Identitätssystematik deren Zumal im Ereignis selbst zu erfassen versucht. Dem Zeugungsgeschehen ist gleichsam "ein Auge" eingefügt, das jedoch nicht bloß passiv das Geschehen der Identifizierung im Realen verfolgt, sondern es vielmehr bestimmt im Sondern der Kräfte und im Verschmelzen des Gleichen.

Die Zirkelstruktur der Reflexion ist mit dem Zugleichsein von Dualität und Identität beibehalten. Grund und Existenz müssen also entweder zumal bestehen, "dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären" 31), und die Genese der Existenz

(K.E.v.Baer, *De ovi mammalium et hominis genesi*, 1827), also erst nach Abfassung der Freiheitsschrift und der "Weltalter", allmählich Geltung.

27) VII, 362. 28) VII, 387. 29) Vgl. VII, 361.

30) Nach M. Theunissen ist Schelling "zum Idealismus der Transzendentalphilosophie" zurückgekehrt (op.cit., 181, vgl. 185).

31) VII, 406.

aus dem Grund kann nicht mehr glaubhaft konstruiert werden, oder aber die Existenz erscheint als Produkt einer Vermittlung, die selbst wieder von einer vorgängigen Einheit bestimmt ist, dann muß diese Einheit selbst unabhängig von der Existenz bestimmbar sein.

Die existenzermöglichende Einheit muß also zum Grund in einem der Existenz vorgängigen Verhältnis stehen insofern sie die für die Existenz konstitutive Ebenbildlichkeit verbürgt. Der in der Zeugung waltenden Beziehung von Grund und Existenz muß eine andere vorausgegangen sein, die "da war ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren" 32). "Es muß vor allem Grund und vor allem Existierenden, also vor aller Dualität ein Wesen seyn" 33), das zum Wesen der Sehnsucht zumindest in einen Bezug zu setzen ist, wenn es nicht selbst in unhintergehbaren Identität hiermit zu denken ist. Insofern es für den Dualismus konstitutiv ist, muß es zum Prinzip des Grundes in einer Beziehung stehen, die zu dessen Sein als Grund gleichzeitig Bedingung ist. In dieser "ersten Beziehung" 34) nennt Schelling ein Wesen, das nur im Gegensatz zum Grund als "Ungrund oder vielmehr Ungrund" 35) zu bezeichnen ist. Die Bestimmung dieses Wesens bleibt gebunden an das, wofür es zugleich konstitutiv ist und ist nur so als Wesen und in einer Funktion zugleich zu denken.

Wenn es nun "allen Gegensätzen vorhergeht" 36), ist es einerseits deren Ursache und soll als solche für eine Theorie der Freiheit Sinnvolles leisten, kann aber selbst mit dem Entstehen der Dualität Grund - Existenz nicht aufgehoben sein. Es muß also unabhängig vom Sein der Dualität seinen Bestand haben und darf mit der Entstehung derselben nicht verlöschen. Als ein Drittes ist es wiederum im Gegensatz zu der Dualität zu bestimmen, aber "nicht (als, Erg.J.P.K.) ein Produkt der Gegensätze", sondern als "ein eignes von allem Gegensatz verschiedenes Wesen" 37). Da es weder aus der Dualität deduzierbar sein kann, noch als deren bloße Einheit eine Selbständigkeit derselben entgegenzusetzen hätte, kann es in Bezug auf die Dualität allein als "Gleichgültigkeit" 38) oder "Indifferenz" 39) bezeichnet werden. Indifferenz ist ein relationaler Begriff in Bezug auf die Differenz und meint zugleich mehr. Der Ungrund muß in seinem Zusammenhang und in seiner Autonomie mit und gegenüber der Dualität gleichermaßen begriffen sein.

Er ist nicht deren Identität, da die beiden Prinzipien "von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden" 40) können. Die Prinzipien und der Ungrund stehen nicht kontradiktorisch zueinander und er selbst ist keine substantialisierte Differenz. Stattdessen räumt Schelling eine andere Prädikation ein, die, "daß sie ... als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes für sich" 41) gesetzt werden können. Das hieße: Der Ungrund ist entweder das eine oder das andere Prinzip, so daß "jedes für sich von ihm prädicirt" ist. Gerade diese Prädikation hat aber eine entscheidende Konsequenz. Sie setzt einerseits "die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Prinzipien)" und behauptet zudem beide im Verhältnis zum Ungrund als gleich ursprünglich. Auch wenn in dieser Alternative der Ungrund nicht

32) VII, 406.

33) a.a.O.

34) a.a.O.

35) a.a.O.

36) a.a.O.

37) a.a.O.

38) VII, 408.

39) VII, 406.

40) VII, 407.

41) a.a.O.

begriffen ist, so ist er erst recht "gegen beide gleichgültig" und in ihm "ist nichts, wodurch dies verhindert würde". In dieser Machtlosigkeit behauptet er sich als Gleichgültigkeit. Diese ist eine gegen die Wahrheit. Sollten beide Prädikationen unwahr sein, so ist doch eine Aussage in dieser Form wahr. Der Ungrund verhält sich zu solcher Prädikation indifferent, ist einerseits hiervon nicht betroffen, andererseits bietet sich ihm selbst keine Handhabe, sie zu unterbinden. Mit jeder Prädikation ist aber ein Drittes ausgeschlossen.

Also "besitzt" die absolute Macht "weder die Form des Gesetzes noch die Wirkungen des Verbots" 42). Diese Schwäche versucht Schelling als Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung von Differenz positiv geltend zu machen. "Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor ... und ohne Indifferenz, d.h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Prinzipien" 43). Die Argumentation der "Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" ist deutlich spürbar. Es ist möglich und außerhalb der Macht des Ungrunds, daß im logischen Zugriff die Identität mit einem der Prinzipien behauptet wird und die Aussage wahr bleibt, wiewohl dabei eins der beiden in der Disjunktion gesetzten Prädikate als Drittes notwendig ausgeschlossen werden muß.

Das Wesen des Ungrunds ist somit ambivalent das, was falscher Identifikation sich nicht widersetzt und zugleich das, vor dem die Dualität erst konturiert sich abhebt. Die Einheit der Existenz ist vor dem Ungrund erst in ihrer Differenz zum Grund unterscheidbar.

Den Konnex von Ungrund, Grund und Existenz entwickelt die Freiheitsschrift nur knapp und kaum zufriedenstellend. Das der Dualität vorangehende, für dieselbe konstitutive und zugleich von ihr unabhängige Wesen muß "als erste Beziehung" in sich schon strukturiert aufgefaßt werden. Gleichwohl gibt Schelling es aus als "ein Verschwinden aller Gegensätze" 44), sofern man es an sich nimmt. Indem der Ungrund also als ein unabhängiges Wesen aufgefaßt wird, wird zugleich seine innere Struktur verleugnet. Es ist die in der Identitätsfindung waltende Einheit, die vor der Dualität schon ist und außer und in der Dualität sich durchhält. Mit der Zweiheit der Prinzipien droht dieses Wesen jedoch zu verschwinden. Mißverständlich ist seine Wirkung im Moment der Zeugung, da es im Entstehen der Dualität zugleich selbst "in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht", so daß es "in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist" 45). Wenn es sich "theilt", scheint aber seine Selbständigkeit im Prozeß verschlungen zu werden. Es muß aber notwendig erhalten bleiben, wenn der Unterschied zu Grund und Existenz als Indifferenz nicht belanglos werden soll.

Die begriffliche Unterscheidung von der Dualität zeigt die Not einer positiven Bestimmbarkeit. Da ihm "kein Prädikat ... als eben das der Prädikatlosigkeit" 46) zuerkannt werden kann, entgleitet es gänzlich jeder begrifflichen Konkretion und ist allein zu retten mit der Beteuerung, "daß es deswegen" noch keinesfalls "ein Nichts oder ein Unding" 47) sei. Unklar bleibt ferner, und in gewisser Weise im Widerspruch zu seiner Bestimmung als

42) M.Foucault, 1977, 63.

43) VII, 407.

44) VII, 406.

45) VII, 408.

46) VII, 406.

47) a.a.O.

Indifferenz, wie dieser Ungrund "sich ... in die zwei gleich ewigen Anfänge" 48) zu teilen vermag. Soweit das Wesen des Ungrunds für die Entstehung der Existenz als absolute Ursache zu betrachten ist, ist doch bisher nicht der Prozeß der Dualisierung positiv aus ihm ableitbar. Gerade die Bestimmung der Indifferenz läßt ihn umso weniger als initiatives Moment erscheinen. Soll dieses Wesen nicht zu einem unlebendigen begrifflichen Argument verfallen, so muß es in seiner Positivität und als Initiant des Prozesses ausweisbar sein. Mit Bezug auf das Paradigma gilt es zweierlei zu retten. Einmal den Vater als Zeugenden, zum anderen aber die Bedingung der Möglichkeit dieser Zeugung in der Form der Einheit von Ungrund und Grund vor seinem Sein als Grund. Hier beginnt die Erzählung, deren Ausführung in den "Weltaltern", zum ersten Mal umfassend gegeben ist.

Der Konflikt in der Phänomenologie des Zeugungsaktes liegt bei dem, was als Subjekt ausgegeben wird und zugleich als die Bedingung seiner Möglichkeit. Das Problematische der bisherigen Argumentation zeigt sich darin, daß das behauptete "Setzen eines Selbständigen" gerade nicht als Tat eines Subjekts erscheint. Der Grund für das gänzliche Ausbleiben einer stichhaltigen Rede vom Vater innerhalb der Freiheitsschrift mag in der Betonung des pränatalen Lebens als Selbstzeugung und Selbstbildung zu suchen sein. Damit ist die Autarkie der Existenz gegenüber dem Erzeuger transzendentalphilosophisch gesichert. Die Aktivität des Zeugenden ist verkürzt zur Spermatologie der Verstandeswirkung. Er selbst verschwindet in der ominösen Einheit des Ungrunds. Einer bloßen Nachlässigkeit kann dies kaum zuzuschreiben sein.

Diese letzte Einheit nennen wir forthin gelegentlich auch Initial, im Sinne der nach einem alten Brauch einem Manuskript vorangestellten und mitunter schwer entwirrbaren Figur, deren Charakter vornehmlich darin liegt, mehr zu entfalten als es die festgelegte Eindeutigkeit der Schriftzeichen erlaubt. Die alten Schreiber fanden hier Gelegenheit der Mitteilung einer von der Logik der Sprache gerade nicht begrenzten Fülle, deren Verschlungenheit und Farbigkeit dem Sinnlosen näher als dem sprachlich Konkreten ist.

Nur bei näherem Hinsehen ist aus diesem Initial, verschlüsselt im Linienwerk einer in sich selbst gewundenen Schlange und verstrickt in üppige florale Ornamentik, die Signatur des 'Er' herauszulösen.

Die Ereignisse im Ereignis

Die Mängel im genealogischen Gefüge der Freiheitsschrift werden in den Stuttgarter Privatvorlesungen und in den "Weltaltern" mittels einer Kontraktionslehre zu beheben versucht. Sie hat die Vorzüge gegenüber der Fichteschen Schematik des anfänglichen Setzens ungleich lebendiger zu erscheinen und sowohl dem anfänglichen Subjekt wie auch dem Grund die gewünschte Selbständigkeit zu verleihen. Zugleich wird Schellings Philosophie einer Anthropologie nähergerückt. Trotzdem ist festzuhalten, daß der ontotheologische Anspruch der Systematik des Ganzen keineswegs aufgegeben ist, womit ein mitunter schwer verkraftbarer Dogmatismus sowohl in theologischer wie anthropologischer Hinsicht unübersehbar ist. Verfolgt man ein theologisches Interesse in der Auslegung der "Weltalter" so wird gerade die anthropologisch ergiebige Bilderflut der Kontraktionslehre umso schwerer zu akzeptieren sein, da in ihr das prozessuale Leben Gottes an entscheidender Stelle materialisiert erscheint. Anthropologisch gesehen ist wiederum die Rede von Gott nahezu überflüssig und wirkteher wie eine "metaphysische Lebensversicherung gegen die Gefahr eines absoluten Anfangs aus Materie" 1), die dazu noch für nichts aufkommt, an der aber, wie sich zeigen wird, festzuhalten ist, wenn nicht das Absolute ausschließlich negativ, d.h. als absolute Gewalt aufzufassen sein soll und alle Rede von Gott zur magischen Bannung eines von der Existenz nicht verschuldeten Verhängnisses mißraten soll. Auf die Rede von Gott hier zu verzichten, hieße, das Argument der absoluten Indifferenz fallenzulassen und damit den ohnehin drohenden Dogmatismus erst recht zur Geltung zu bringen. Schelling geht es um die Integration der Physis in die Systematik des Ganzen, nicht darum, Natur selbst als das Ganze auszugeben, wenn sie auch das Primäre ist.

Daß Gott auf dem Wege der Selbstbeschränkung, die jetzt als Selbsterniedrigung verstanden wird, sich primär materiell verwirklicht 2), ist deutlich aus den "Weltaltern" zu entnehmen, war aber mit der Naturphilosophie bereits so angelegt. Demzufolge ist Natur in ihrem Verhältnis zu Gott niemals bloß metaphorisch aufzufassen. Desgleichen nicht in Bezug zur Existenz, womit der anthropologische Ansatz Schellings erst seine Qualität erhält. Hingegen wird umgekehrt jegliche Rede von Natur gegenüber ihr selbst zum bloßen Bilde, an dem zu zweifeln

- 1) J. Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, 1963, 3/1974, 204.
- 2) Gegen Habermas' Ansicht, daß erst in der letzten Fassung der "WA" (S.W.) von einer "Herablassung" Gottes die Rede ist (op.cit., 202), ist auf deren frühere Erwähnung in den Stuttgarter Privatvorlesungen (VII, 429) hinzuweisen.

Schelling niemals verwehrt hat. Auch hierin mag ein Grund für die Nichtveröffentlichung des Werkes zu sehen sein.

Wir versuchen, Schellings Kontraktionslehre zunächst auf dessen eigene Naturphilosophie zurückzuführen, ohne damit die bekannten historischen Zusammenhänge 3) gänzlich ausklammern zu wollen. Dem entsprechenden Phänomen (Kontraktibilität) war in der Naturphilosophie bereits eine entscheidende Funktion innerhalb des Produktionsprozesses zuerkannt worden. Ebenso ist in allen "WA"-Fassungen Kontraktion als zentrales Moment innerhalb des problematischen Zeugungsgeschehens 4) geltend gemacht.

Innerhalb der Naturphilosophie 5) bezeichnet der Begriff "Kontraktion" ein physiologisches Phänomen im dialektischen Ver-

- 3) J. Habermas hat im Anschluß an die Forschungsergebnisse von E. Benz und W. Schulz (op. cit., 225, Anm.40)

und unter Berücksichtigung der Schriften G.Scholems zur jüdischen Mystik, die durchaus naheliegende Beziehung der "WA" zum kabbalistischen Sohar und zur Lehre Isaak Lurias sachlich vertieft, was durch Schellings eigenen Verweis auf die Kabbala (W.A.N.88) bestätigt erscheint. Gleichwohl legt der von H.J. Sandkühler 1968, 250 ff. herausgegebene Briefnachlaß des Kabbalisten J.F. Molitor, datiert im Zeitraum vom 13.11.1826 bis zum 14.12.1853, die Vermutung nahe, daß Schelling zwar an dessen Forschungsergebnissen brennendes Interesse zeigte aber mit deren Inhalten offensichtlich erst durch das Werk Molitors eingehender vertraut gemacht wurde. Zumindest ist unklar, ob und seit wann Schelling selbst kabbalistische Studien betrieben hat.

- 4) Der Zusammenhang, in dem Schelling seine Zeugungslehre entwickelt, ist ausdrücklich derjenige, den die Schrift "Philosophie und Religion" und die Freiheitsabhandlung bereits angesprochen hatten im Verweis auf antike und neuzeitliche Esoterik. Auch jetzt geht es ihm darum, "keine neue Meinung aufzubringen, sondern "dagewesene Wahrheit wieder geltend zu machen" (VIII, 270). Erneut wird der Mangel eines "inwendigen (esoterischen) Systems" bedauert (VIII, 271).
- 5) J. Habermas hat die Naturphilosophie Schellings bereits mit den "WA" in Verbindung gebracht (1954, 155), jedoch ohne auf das Paradigma zu verweisen, das freilich in der Naturphilosophie nur partikulären Stellenwert hat, und ohne den Zusammenhang der "WA" als genealogischen anhand des Paradigmas zu entwickeln. Die Rezeption des Kontraktionsbegriffs über die Physiologie und Naturphilosophie der Neuzeit impliziert allerdings einen Zirkel seiner Begriffsgeschichte. M. Vetö bemerkt hierzu in seinen Anmerkungen zur "Version inédite" der Stuttgarter Privatvorlesungen (1973, 243 Anm.): "Contraction (ou attraction), notion que le jeune Schelling emploie sous l'influence de Lessing, 1.396, de Goethe, 2.533, des Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft de Kant et de Newton. Cependant il ne faut pas oublier que 'Sir Isaac Newton was a Reder of Behmen, and borrowed from him his two powers of attraction and repulsion.' R.Symes: Fire Analysed, 1711. In: K.R. Popp, Jacob Boehme and Isaac Newton, Leipzig 1935. p.XI cf. ibid. pp. 78,82." Bereits von Rudolf Goclenius d.J., Vorgänger Mesmers in Marburg seit 1608, wurden beide Kräfte als Grundeigenschaften der Natur angesehen. Vgl.E.Benz, Theologie der Elektrizität, 1971, 693 ff.

hältnis zweier Kräfte auf einer bestimmten Stufe des Naturprozesses zusammen mit seinem Begleitphänomen "Expansion". Beide (Re-) Aktionsmodi treten als wesentliche Momente innerhalb der Schellingschen Naturkonstruktion auf, hatten jedoch seit Ende des 18. Jh. in der Physiologie bereits ihren festen Stellenwert. Das bezeichnete Phänomen wurde z.B. an Muskelreaktionen naturwissenschaftlich betrachtet und gilt "heute als eine allgemeine Eigenschaft aller lebenden Substanzen" 6). Der methodische Ansatz der Naturphilosophie gestattete die Analogisierung der Stufen der Natur mit Phänomenen des Bewußtseins 7). An dieser Parallelisierung wird in den "WA" festgehalten. Es erscheint aber angebracht, den bezeichneten Vorgang zunächst material zu erfassen, die "WA" selbst Anlaß geben mit ihren zahlreichen, mitunter auch indirekten Verweisen auf die Naturphilosophie 8), soll nicht übergangen werden, daß Schelling immer noch im "Realismus die Kraft und die Stärke jedes philosophischen Systems" 9) sieht.

Als eine "in sich selbst zurückgehende Kraft", die "sich selbst ein Inneres" schafft 10) im Sinne der Selbstbeschränkung, erschien Reflexivität im transzendentalphilosophisch ausgerichtetem Denken des jungen Schelling, der freilich mit dem ersten Versuch einer Naturphilosophie (1797) eben dieses Innerliche, eigentlich Esoterische im Wechsel von Anziehung und Zurückstoßung 11) als Dynamik einer lebendigen Materie identifizierte, die in der "Weltseele" (1798) auf der Stufe organischer Reproduktion im "Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung" den "Grund" eines "neuen Individuums" 12) abgibt. Ist "die Trennung in zwei Geschlechter ... in der Natur ... nur der letzte Schritt zur Individualisierung" 13) und deren Differenz als "reelle Entgensetzung" die Bedingung für eine "zeugende Kraft" 14), so erscheint gerade diese Individualisierung im "Ersten Entwurf einer Naturphilosophie" (1799) nur unter der Bedingung ihrer permanenten Aufhebung im "Streben ... nach Indifferenz" 15). Demzufolge muß die in Individuen aufgespaltene Differenz als ein "mißlungener Versuch" 16) in der Kette unendlicher Produktion von Identität angesehen werden. Damit ist dem Naturprozeß eine Unbotmäßigkeit nachgesagt 17), die gerade die Einheit im Einzelnen zu realisieren unmöglich macht und stattdessen durch "continuirliche Abweichung von einem gemeinschaftlichen Ideal" 18) ihr Urbild ständig verfehlt, "das Absolute, Geschlechtslose, welches weder Individuum ... ist, noch Gattung" 19). Reproduktion und Individuation sind also von einer Irritation bestimmt, die das Verhältnis beider Prinzipien stört, so daß eines von ihnen "das Übergewicht ... über das andere" 20) erlangt, und "zufällig und unter der Hand gleichsam" 21) ein drittes "neues Individuum" sich ergibt.

6) Vgl. Hist.Wörtl.b.d.Phil., Bd.IV, 1063.

7) IV, 412-423. 8) z.B. VIII, 328 ff.

9) VIII, 344.

10) I, 379. vgl. I, 318.

11) II, 28.

12) II, 533.

13) II, 535 ff.

14) II, 536.

15) III, 50 Anm.

16) III, 51, Anm. 1; 52. "Die Natur strebt beständig, die Dualität aufzuheben und in ihre ursprüngliche Identität zurückzukehren" (III, 50 Anm.).

17) Vgl. W. Hartkopf, Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik. Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie. 1972, 80 ff.

18) III, 68.

19) III, 64.

20) II, 537.

21) a.a.O., Anm. 1. "Zusatz zur ersten Auflage".

Die Umstrukturierung der Gewichtsverhältnisse leitet eine "Aufeinanderfolge einzelner Prozesse" ein, deren "jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist". Schelling sieht hierin die Chance, "eine höhere Bestimmung des Begriffs von Leben" 22) zu erschließen. "Leben ... besteht in einem Kreislauf ... von Prozessen, die kontinuierlich in sich selbst zurückkehren, so daß es unmöglich ist, anzugeben, welcher Prozeß eigentlich das Leben anfängt, welcher der frühere, welcher der spätere sey" 23). Dies gilt ebenfalls für jedes einzelne Organ.

Die Aktivitäten individueller und differenter Organe, die "als Funktionen des Organismus selbst" 24) aufzufassen sind, halten sich in allen Naturprodukten in der Form von Expansion und Kontraktion durch und sind die "nothwendige Bedingung ... alles Bildens" 25).

Beide Tätigkeiten sind Momente einer Einheit, die Schelling als "Irritabilität" versteht, die gleichsam "der Mittelpunkt" ist, "um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimnis des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben" 26).

Die Umstrukturierung der Gewichtsverhältnisse scheint also das Rätsel des Lebens schlechthin zu sein und die Bedingung einer jeden Produktion überhaupt auszumachen. Wenn Irritabilität als "Geheimnis des Lebens" gilt, dann ist dies jedoch nur "die Ursache einer bestimmten Form des Seyns, nicht die Ursache des Seyns selbst (denn eine solche ist gar nicht zu denken)" 27). Von diesem Sein gilt, daß es selbst die Ursache des Lebens ist, daß es als solches selbst nicht "als Bestandtheil in den Lebensprozeß" 28) eingeht. Abgesehen davon, daß hiermit eine Feststellung der Freiheitsschrift fast wörtlich vorweggenommen ist (VII, 358), scheint uns auch für die "WA" eine Reihe wichtiger Ansatzpunkte gegeben

Kontraktion und Expansion sind wechselseitig sich aufhebende Aktivitäten, deren "Duplicität" in einer organischen Einheit bereits in der Naturphilosophie als letzte Bedingung von "Irritabilität" erscheint. Je tiefer die Naturphilosophie die Phänomene zu fassen sucht, desto mehr entzieht sich der Grund. Dieselbe Duplizität tritt in den "WA" als Phase des Prozesses auf. Im Übrigen sind aus unserer gerafften Zusammenfassung folgende Ansichten hervorzuheben, von denen wir meinen, daß sie in den "WA" eine entscheidende Bedeutung gewinnen.

Natur ist keine ungebrochen harmonische Produktionskette, sondern gerade als fortschreitende Entfernung vom Ausgangspunkt aufzufassen.

Das Spiel der basalen Kräfte wird durch Irritation erst zum Produktionspotential. Irritabilität selbst gilt als Ursprung des Lebens innerhalb der durch Gewichtsverlagerung bestimmten Einheit der Kräfte.

Die Genese des Dritten geschieht "zufällig und unter der Hand gleichsam" und ist demzufolge eher als Ereignis denn als Tat anzusehen.

22) II, 540.

23) II, 549. Das später vor allem in den "WA" so häufig auftretende Bild vom "Rad der Geburt" ist hier schon formal begriffen als Schema dialektischer Prozessualität.

24) III, 66.

25) a.a.O., Anm. 2

26) II, 560.

27) II, 566.

28) II, 568.

Die organische Duplizität erkennt Schelling in der "Sensibilität", einer Selbstempfindlichkeit, die sich freilich "in die Irritabilität als ihr Objekt verliert" 29). Abgesehen davon, daß hiermit auf der Ebene von Naturprozessualität der Vorgang der Irritation von Sensibilität eine erste Beschreibung erfahren hat, deren Konsequenzen zu verfolgen sich hier erübrigt, da wir ohnehin im Zusammenhang der Theorie der Krankheit ausführlicher hierauf eingehen müssen 30), scheint uns dennoch der Hinweis angebracht, daß Irritabilität als Übergangsphase "in Bildungstrieb oder Produktionskraft" 31) zu verstehen ist, welcher Vorgang im Wechsel von Kontraktion und Expansion wiederum vorzustellen ist. In diesem Wechsel lebt die "Heterogenität (eine nie aufgehobene Differenz)" 32), deren Einheit im Begriff der Irritabilität erfaßt werden soll. Identität und Differenz machen den Grundcharakter des Ganzen aus und alle individuellen Erscheinungen sind lediglich Repräsentationen für einen absoluten "Ur-Gegensatz" 33).

Eine poetische Wendung, gewonnen an der Lektüre der "Beschreibung des Torso im Belvedere zu Rom" von J.J. Winckelmann, überführt die kosmische Bewegung von Systole und Dyastole in die mikrokosmische Gestalt des Menschen. Die Bewegungen der Muskeln gleichen denen "einer herrlichen Landschaft, wie die Erde, die an der Oberfläche alle Schönheit versammelt". Der Mensch ist "ein verkleinertes Bild der Erde und des Himmels, das das Leben und die Bewegung ... auf ihrer Oberfläche concentriert", geschlossen in seiner Gestalt wie "das Weltsystem, die Fülle der unendlichen Substanz im Kleinen = der zusammengezogene, der Mensch gewordene Gott" 34).

Die Leiblichkeit, von der Schelling spricht, ist jedoch bisweilen, vornehmlich in der Freiheitsschrift und den Stuttgarter Privatvorlesungen nicht mehr diejenige Winckelmanns, deren Absolutheit dieser in der Unvergänglichkeit ihrer Schönheit pries, sondern ein unermüdliches, im Kampf begriffenes Spiel von Kräften, dessen vollendete Harmonie ihre Gegenwärtigkeit gerade dann eingebüßt hat, wenn sie an sich betrachtet werden.

Die Übernahme naturphilosophischer Begriffe in die Genealogie der "WA" führt, getragen von der intensiven Auseinandersetzung mit Jacob Boehme, allerdings zu einer erweiterten Auffassung ihrer Funktionen. Die Ansicht einer in Irritabilität sich verlierenden Selbstempfindlichkeit innerhalb eines von Heterogenität bestimmten Spannungsverhältnisses als Bedingung für eine in den Phasen von Expansion und Kontraktion wirkenden Produktionskraft wird beibehalten. Wir stellen diese Thematik jedoch vorerst zurück, zugunsten des Nachweises der Wirkung der Produktionskraft selbst im genealogischen Geschehen der "WA".

29) III, 169.

30) Da es bei der vorliegenden Darstellung gleichermaßen um die Bedingung des Werdens und der Pervertierung geht, soll nur kurz auf die erste ausführlichere Theorie der Krankheit hingewiesen werden, die Schelling (III, 220-239) entwickelt hat. Deren Prinzipien sind: "1) daß Krankheit durch dieselben Ursachen hervorgebracht wird, durch welche die Lebenserscheinung selbst hervorgebracht ist. 2) daß die Krankheit dieselben Faktoren haben muß wie das Leben". (III, 222). Vgl. das Kap.: Krankheit und Leben, S. 113 ff.

31) III, 171. 32) III, 172, vgl. 196. 33) III, 219.

34) Wir sehen hierin ein ästhetisch-morphographisches Bindeglied innerhalb der Tradition einer anthropomorphistischen Mikro-

Exemplarisch reduziert auf den Zeugungsvorgang, wofür, wie wir gesehen haben, die Naturphilosophie die ersten Ansatzpunkte bereitstellt, werden Expansion und Kontraktion jetzt in eine zeitliche Folge aufgespalten und zu Phasen eines Prozesses, in denen und durch die die einzelnen Momente als solche erst hervortreten und ihre Eigenheit erlangen, zugleich aber auch in einen innerstrukturellen Zusammenhang gebracht werden, der in den wechselseitigen Beziehungen der Momente das Leben des Ganzen und den Prozeß des Werdens überhaupt ausmacht. Zeugung und Geburt sind die entscheidenden Ereignisse, in denen der Naturprozeß verspannt ist. Innerhalb ihrer sind Kontraktion und Expansion die zeitlichen Phasen einer sich verwirklichenden Produktionskraft.

Die unerschlossene Einheit des Initials, in dem noch "keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien" 35) ist, ist gleichwohl eine lebendige, der ein Verlangen nach Wirklichkeit innewohnt 36). Gegenüber der Naturphilosophie ist jetzt aber eine entscheidende Beschränkung des ihr immanenten Wechselspiels auf eines seiner Momente festzustellen. Galt früher das Kräftespiel als "Form des Seyns" 37), so ist es jetzt ein Modus "des Verhaltens ... des Einen Wesens gegen das Seyn ..." 38). Die Unterscheidung von Sein und Wesen betrifft die Gottheit als lebendige Einheit, aus der die pulsierende Beweglichkeit und die ihr immanente Umstrukturierung ihres Gleichgewichtsverhältnisses erwächst, ohne die Identität von Sein und Wesen zu zerbrechen. Eine Begründung der anfänglichen Differenz wird aber nicht gegeben. "Unbegreiflich ist ein Übergang von der Einheit zum Widerspruch" 39). Alle weitere Prozessualität hat die Differenz also schon zur Voraussetzung. Das Verhältnis beider Momente muß zur Entstehung eines selbständigen Dritten als Vermittlung deutlich werden. Produktion soll ihrer Möglichkeit nach nur als Formulierung oder Offenbarung einer Einheit aufzufassen sein und damit als Selbstartikulation von Freiheit. Ihr Modus muß aber struktural aufgeklärt werden, wenn nicht die Vermittlung von Sein und Wesen einseitig als Unterwerfung aufgefaßt werden soll, womit eine Rede von Freiheit schon im Anfang nur als Etablierung eines Machtverhältnisses auszuliegen wäre. Das Ereignis der Zeugung hat also beide Momente prozessual in sich aufzunehmen, so daß Sein dem Wesen zur eigenen Natur und umgekehrt dieses dem Sein als Wesen seiner selbst bewußt wird. Die Trennung beider kann nur über eine nochmalige Aufspaltung zu erneuter Einheit sich vermitteln, wenn gleichzeitig Sein und Wesen von ihrer synthetischen Einheit unabhängig ihren Bestand haben sollen. Wäre die anfängliche Dualität restlos im Dritten aufgehoben, so wäre eben hiermit der Prozeß in seinem Anfang bereits vollendet.

und Makrokosmosanalogie, deren Vermittlung J.Habermas (1954, 227 ff.) über die Wirkung Oetingers, Boehmes, Baaders und vor allem Herders nachzeichnet. Vgl. hierzu E.Benz, Theologie der Elektrizität. 1971, 749.

35) VIII, 299.

36) VIII, 297. Vgl. die im "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799) gegebene Definition von Leben als "beständiges Wecken schlummernder Tätigkeiten ..." (III, 39).

37) II, 566. 38) VIII, 300.

39) VIII, 219. Vgl. III, 169: "Bis zum ersten Ursprung der Duplicität selbst reicht keine Erfahrung".

Die innere Aktivierung des Verhältnisses hat eine Ordnung zur Folge, in der das Spiel beider Bewegungen in ein Funktionsverhältnis umgewandelt wird. Gegenüber dem vorangegangenen, von Gleichgewichtigkeit bestimmten Widerspruch, der in der wechselseitigen Bedingtheit nur als notwendiges Verhältnis anzusehen ist, tritt damit zwar eine Hierarchisierung ein, aber noch keine Preisgabe des wesentlichen Seins beider Momente, lediglich eine relative Verschiebung, die als zeitliche Folge eine wechselnde relative Dominanz der einen Kraft gegenüber der anderen darstellt. Gegenüber allen früheren Entwürfen der Freiheitsschrift und den Stuttgarter Privatvorlesungen 40) wird trotz dieser Verschiebung "beides gleich wesentlich" 41) aufgefaßt, so daß Gott, wenn er "als das eine gesetzt, ... eben darum und nothwendig auch als das andere gesetzt" ist. Innerhalb dieses Verhältnisses ist Gott also "gleich wesentlich beides; er muß also auch schlechterdings als beides wirkend seyn" 42).

Die bisherige Bewegung verlief bis zu dem Moment der Einrichtung eines neuen Verhältnisses, in dem der Grund als basale und zugleich leidende Macht gegen sein übergeordnetes Anderes gesetzt ist, eindimensional. Für den systematischen Zusammenhang ist es entscheidend, daß mit dieser Hierarchisierung das dialektische Verhältnis in ein Produktionsverhältnis umschlägt, dessen logische Stringenz zumindest am Moment des Grundes, der Fragwürdigkeit seiner Basalisierung und seiner ungründigen Freiheit potentiell gebrochen ist. Die Etablierung dieses Verhältnisses wird jetzt durch eine "Entscheidung" im Absoluten gefestigt 43), deren Motivation nur aus Freiheit erklärbar sein kann, wenn im Absoluten kein Zwangsverhältnis unterstellt werden soll. Wenn die Wirkung des Grundes in seiner Untergeordnetheit nicht als bloße Spiegelung, sondern als produzierende Kraft gleichermaßen angesehen werden soll, in der die Organisation des Besonderen eigentlich stattfindet, dann muß sie als solche ebenfalls in Freiheit bestehen.

Den unter dieser Entscheidung stattfindenden Vorgang von Produktion gilt es nachzuvollziehen. "Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarung Gottes" 44).

Übersieht man nicht, daß "in der Seyns- oder Lebens=Annehmung des Höchsten ... dieselbe Folge statthat, die zwischen den Principien in der ewigen Natur" 45) sich zeigt, und diese wiederum, gemäß des Hippokratischen Anthropomorphismus, daß "alles Göttliche ... menschlich, und alles Menschliche göttlich" 46) ist, sich in "einer Folge" zeitigt, die im Menschen als "Potenzen seines Lebens und Werdens, der Perioden oder Zeiten seiner Entwicklung" 47) erscheint, dann ist der Realismus der genealogischen Vermittlungslehre kaum noch zu bestreiten oder mißzuverstehen. Gleichwohl scheint dies am Text der S.W. schwer nachvollziehbar im Gegensatz zu den früheren Fassungen desselben

40) Hierin liegt eine Abweichung von der Freiheitsschrift, die das basalere Moment des Grundes als nicht Gott explizit ausweisen wollte. Vgl. VII, 358 pass.

41) VIII, 301. 42) VIII, 301. 43) VIII, 302.

44) VIII, 305. Im Gegensatz zu J. Habermas, 1954, 351, sehen wir den letzten Teil der 3. "WA"-Fassung erst hier, nicht schon auf S. 268 beginnen. Schelling sagt VIII, 269, ausdrücklich: "Doch ehe wir uns dem Lauf dieser Geschichte überlassen, sey uns verstatet, bei dem bisher Gefundenen noch eine zeitlang betrachtend zu verweilen". Im übrigen meinen wir folgende Unterteilung der 3. Fassung zu erkennen, deren

Werkes, die M. Schröter, 1946, als Nachlaßband veröffentlicht hat. Daß deren Terminologie aus "ganz neuen, andersartigen Begriffen bzw. bildlichen Symbolen" 48) besteht, scheint auch für Schelling ein Argument ihrer Revidierbarkeit gewesen zu sein, die freilich soweit ging, daß er zu einer Veröffentlichung des vielfach umgearbeiteten Werkes sich letztlich nicht entschließen konnte.

Die Terminologie der letzten Fassung der "WA" (S.W.) verdankt sich einer Skrupulosität, die vor "nur bildlich oder mythisch" und demzufolge scheinbar "nicht wissenschaftlich" sich artikulierender Philosophie zurückschreckt, auch wenn der Autor sich bewußt ist, "nicht allein ein vollständiges metaphysisches, sondern zugleich religiöses System" 49) entwickelt zu haben, dessen Brisanz gerade darin gesehen wird, "schlechterdings in's

Teile freilich struktural kongruent sind und in denen lediglich dieselben Vorgänge der Strukturentwicklung in jeweils anderer Sicht erscheinen. Wir erkennen im ersten Teil bis VIII, 254, einen allgemeinen ontologischen Diskurs, der bis VIII, 305, von einem, denselben Sachverhalt entwickelnden Bewußtseinstheoretisch-ästhetischen abgelöst wird. Ab VIII, 305, wird der ganze Zusammenhang als geschichtsphilosophischer bzw. offenbarungstheoretischer Sachverhalt dargestellt. Diese Einteilung nennt allerdings recht großzügig lediglich Segmente eines großen Ganzen, das als "Vergangenheit" überschrieben ist. Die strukturelle Kongruenz aller Teile gestattet durchaus, aus allen gleichermaßen die Argumente zur Darstellung des systematischen Zusammenhangs zu ziehen, deren zentraler Aspekt auf das Moment des Umschlagens in ein genealogisches Verhältnis und dessen Wirkungsweise zu richten ist. Seine Umschreibung in eine Philosophie der Zeit ist durchaus angemessen, scheint uns jedoch in der Weise, wie sie von W. Wieland, 1956, und J. Habermas in der genannten Diss. (1954) vorgenommen wurde, allzu sehr von einer Existentialontologie geprägt. Der materialistisch-genealogisch-biographische Ansatz Schellings wird dadurch zugunsten der Explikation der innerexistentiellen Zeitstruktur des Daseins überspielt. Dagegen betont M. Frank, 1975, 246, daß Schelling "Zeit als Schema einer im Sein gründenden und in all ihren Erscheinungsformen realen Bewegung denkt". Detailliertere naturphilosophische, ästhetische, psychologische und auch geschichtsphilosophische Erörterungen werden notwendigerweise von uns zurückgestellt. Deren Anordnung im 3. Entwurf läßt nur andeutungsweise eine Systematik erkennen. Vielmehr tritt die strukturelle Identität aller Bereiche bestimmend in den Vordergrund, so daß die jeweiligen Themen lediglich als verschiedene Diskurse einer identischen Systemstruktur erscheinen.

45) VIII, 309, vgl. 284. "Der ganze Lebensprozeß beruht auf dieser Zweigleisigkeit dessen, was wir Materie nennen, und dessen innere von unseren Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem körperlichen selbst steigt beständig ein Bild oder innerer Lebensgeist auf, der durch einen umgekehrten Prozeß immer wieder verleiht wird".

46) VIII, 291, vgl. 260. 47) VIII, 309, vgl. 260.

48) M. Schröter. op.cit., XLV. Vgl. J. Habermas, 3/1974, 195: "In der Tat befreit sich die Weltalter-Philosophie selten von ihren dialektischen Bildern zum Begriff. Diese Befangen-

Leben eingreifen (zu, Erg.J.P.K.) müssen" 50). Die Auffassung mangelnder Wissenschaftlichkeit scheint nicht ohne äußere Repression derzeit herrschender wissenschaftlicher Diskurse erzwungen zu sein 51), die Schelling zögern ließ und schließlich in den unleidigen Ruf einer unaktuellen Berühmtheit oder wissenschaftlichen Antiquität brachte. Seinem eigenen Wissen gegenüber mißtrauisch, war er sich einerseits dessen Bedeutung sicher, fürchtete aber zugleich, mit der Veröffentlichung mögliche Mißverständnisse und sogar persönliche Diskreditierung einzuhandeln. Diesem zugleich inneren und äußerem Druck unterlag er derart, daß die wahren Inhalte und die Methodik seiner früheren Arbeiten ihm rückblickend als unter derselben Repressivität entstanden erschienen. Die erste Fassung der "WA" von 1811 gibt ihre Inhalte, die, "obgleich lang umhergetragen, nach allen Seiten zu geben der Drang der Zeiten nicht erlaubt hat" 52), als Mitteilung längst konzipierter Ansichten aus. Will man dies ernst nehmen, dann hätte diese Aussage freilich als bitteres Dokument der Unfreiheit von Wissenschaft inmitten einer der fruchtbarsten Epochen deutscher Philosophie zu gelten.

Der bisher ungelöste Widerspruch von remanenter und derivierter Subjektivität wird aufgelöst "und erlebbar erst mit dem menschlichen Bild der Zeugung" 53), womit allerdings die Auflösung des Verhältnisses beider, indem ein mittlerer Vorgang die Geburt 54), als notwendiges Bindeglied hinzukommt, ohne den Seiendes keine ontische Qualität im Sinne der Identität mit dem Grunde und keine hiervon abgehobene Selbständigkeit hätte, einhergeht. Der radikale Anthropomorphismus der "Weltalter"-Entwürfe sei kurz skizziert.

Der Vorgang der "Entwicklung setzt Einwicklung zum voraus" 55), deren bindende wie lösende Macht als Kontraktion oder Zusammenziehung begriffen wird. Dies gilt dreifach für die Möglichkeit des Zeugens wie des Austragens und des pränatalen Lebens. Damit zieht sich die Dialektik von Systole und Diastole in den genealogischen Prozeß hinüber und erscheint dort als jeweilige Selbständigkeit des Wirkenden gegen sein Anderes, das auf jeweiliger Stufe der Vater, die Mutter und es selbst ist. Gegen das jeweils

heit hat aber ihre Berechtigung darin, daß Schelling den objektiven Begriff als Form der Selbstvermittlung des Absoluten nicht anerkennt".

49) Briefwechsel Schelling-Cotta, Brief v.19.August 1814.

50) a.a.O.

51) Sehr einfühlsam hierzu H. Fuhrmans in der Einführung zum Briefwechsel Schelling-Cotta, besonders 275 ff.

52) W.A.N. 13. Vgl. VIII, 206. In einem Brief an P.D. Atterbom v.29.Januar 1819 finden sich noch bedenklichere Äußerungen. Sein bisheriges Philosophieren scheint in der Schnelle seines Erfolges ihm selbst suspekt und dem Wunsch, "nur sich ganz auszusprechen" keineswegs entsprechend. Die Verhinderung der "WA"-Edition scheint von einem Prozeß der Selbstfindung begleitet und dem Versuch, "sich von allem Fremden, Hemmenden loszumachen" bestimmt. Ebenso stimmen ihn mögliche Vorbehalte seitens "des befangnen Theils meiner Zeitgenossen" bedenklich (Plitt II,429 ff.). Hätte es sich tatsächlich nur um eine Hinwendung zur Religion, zumal zum Christentum gehandelt, dann bliebe diese Zurückhaltung kaum verständlich. Vielmehr scheint uns der radikale Anthropomorphismus der "WA" gerade geeignet, die bereits in Würzburg aufgekommene Spannung mit den Theologen noch zu vertiefen.

53) M.Schröter, op.cit., III.

Andere, aus dem das Sichdurchhaltende einerseits "in dem mild ausfließenden Princip" 56), andererseits als gegenstrebend sich Entwickelndes zur Existenz wird, ist es primär der "im Seyn eingeschlossene Gott" 57), dessen Wirklichkeit kontraktiv bedingt und in diesem Sinne nicht autonom ist, der also bis zur völligen Geburt in einem Notwendigkeitsverhältnis befangen ist, in dem ihm eine äußere Macht entgegensteht. Kontraktion ist also zunächst die Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit des anfänglich zeugenden Prinzips als eine in demselben stattfindende Dualisierung im Sinne der "Verdoppelung", die keineswegs einen Verlust der Einheit des Wesens bedeutet, sondern eine durch Zusammenziehung des Ganzen (pangenetisch) entstandene "Doublierung" ist 58). Diese setzt eine vorangegangene Differenz voraus, die die Bedingung für eine die Doublierung zur Wirklichkeit potenzierende Zeugung ist, da das anfängliche Wesen in sich selbst "unvermögend (ist, Erg.J.P.K.) in sich zusammenzuziehen oder zu zeugen" 59), womit eine zweite Kontraktion zur Konstitution der Existenz im Anderen angedeutet wird.

Die Impotenz des ungebrochenen Initials wird also in der Differenz erst potenzierungsfähig im Sinne der wirklichen Verdoppelung. Diese steht ebenfalls noch unter den Bedingungen der Notwendigkeit, die Expansion und Kontraktion als sich durchhaltendes Wechselverhältnis der in der Verdoppelung entstandenen Potenz bestimmt. Mit der Verdoppelung hört also das Leben des anfänglichen Wesens nicht auf, vielmehr wird es in eine Relation zum Gezeugten versetzt. Dehnt sich dieses aus, so zieht das Zeugende umgekehrt sich zusammen und schafft sich selbst seine Innerlichkeit, d.h. Reflexivität und Selbstbewußtsein stellt sich her. Wird umgekehrt das in der Zeugung Gesetzte als kontraktive Selbsterfassung angesehen, dann expandiert umgekehrt das ausgeschlossene Sein. Immer noch besteht also der wechselseitige Bedingungs-zusammenhang, wenn auch jetzt in potenziertem, d.h. ein Produkt bereits einschließender Form. Zeugung als Selbstverdopplung ist also "schlechterdings nur möglich, wenn das einende Princip eben dadurch, daß es in sich bleibe, das scheidende Princip setze, und eben dadurch, daß es das ausschließende Princip setze, in sich selbst als zusammenziehendes bestünde" 60). Erst mit der Zeugung ist überhaupt ein Vater gegeben im Setzen des scheidenden Prinzips, das in der Freiheitsschrift als Verstand auftrat, hier aber durchaus ambivalent das Gesetzte wie auch das in der Zeugung, also mit der Kontraktion des Gesetzen zugleich expandierende Prinzip sein kann. Das "ausschließende Princip" ist ebenfalls doppelsinnig zu fassen und läßt somit das Dritte erst hiervon abgehoben sein. Gilt es als Materialles, so erscheint das 'keimliche' Wesen als "zusammenziehendes", insofern es sich den Stoff organisierend unterwirft, gilt es aber im Sinne der negativen Leistung des Verstandes als absonderndes Vermögen, dann erscheint wiederum das Sein als "zusammenziehendes Princip" im Sinne der bergenden Einschließung des Wesens. Das Wechselspiel von Kontraktion und Expansion wird also innerhalb einer tripolaren Struktur entwickelt und in der hierin jeweils möglichen Relation zweier Momente als notwendiges Verhältnis-

54) Es ist schon schwer verständlich, warum dies von M.Schröter in der sonst so präzisen Einleitung des Nachlaßbandes nicht weiter berücksichtigt wird.

55) W.A.N. 23.

56) VIII, 319.

57) W.A.N. 53.

58) VII, 425.

59) W.A.N. 58.

60) W.A.N. 55.

Vgl. Anm. 13 u. 14

nis angesehen, wobei jeweils das Dritte ausgeschlossen aber nicht getilgt ist.

"Also Zeugung, Selbstverdoppelung des im Seyn eingeschloßnen Wesens ..." 61) bietet die Lösung für die Möglichkeit der Differenz in der Einheit, womit ein neues Stadium des Seins des Wesens gegeben ist als eines "nur im Keim vorhandenen Gottes", als der "Same" 62). In ihm liegt somit nicht nur die Konstitution der Existenz beschlossen, sondern gleichermaßen der Bestand ihrer Bedingungen aufgehoben. Die "Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens" 63) ist aufgehoben in der Einheit einer "Substanz ..., die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenschaften annimmt, nach oben aber ... in ein geistiges Wesen ausgeht" 64). Der Same ist also als ursprüngliche Möglichkeit einer in sich geschlossenen Dyas anzusehen, deren doppeltes Leben sich spiegelbildlich als Rhizom und zugleich als erfülltes Wissen ausbreitet. Die Ordnung, in der seine doppelte Struktur sich entfaltet, ist bereits außerhalb der Verfügbarkeit ihrer selbst. Die materiale Kraft sinkt in eine basalere Stellung herab, in der ihre leiblichkeitsspendende Macht dennoch eine Unabhängigkeit bewahrt und somit als Möglichkeit einer Irritation in der Existenz latent bleibt. Beide Entwicklungen der werdenden Existenz bleiben aneinander gebunden trotz generativer Unabhängigkeit, und die Bedingung eines jeden Bewußtseins überhaupt. Das 'unterirdische' - bleiben wir beim Bilde des Rhizoms - und das offenbare Leben erfüllen sich wechselseitig. Der basale Bereich ist immer zugleich Grund des Höheren und umgekehrt ist dieses nichts als die Offenbarung eben des Grundes. Beider Gegensatz und Einheit gilt gleichfalls in dem Bilde eines inneren (esoterischen) und äußeren Lebens.

Das Paradigma des Zeugungsvorgangs gilt für das System im ganzen. Nicht nur in der Poesie wird eine zeugende Kraft als wirkend erkannt, sondern dergleichen werden alle organischen Funktionen wie Hören, Sehen, Sprechen als analoge Mechanismen begriffen ebenso wie das Essen oder das Schmecken und auf höherer Ebene die Erkenntnis 65). Ein der Sphäre der Sexualität entnommenes Schema bestimmt die Wirklichkeit total und umgekehrt wird an ihm die Möglichkeit der Wirklichkeit exemplarisch erfaßt. Der Moment der "höchsten Lebensenergie" formuliert sich im Bild einer den ganzen Kosmos durchwirkenden Erotik in allen, jeweils neu sich ereignenden Phasen prozessualer Wirklichkeit. "Wie die Wehen des kommenden Frühlings, wenn ein schmerzlich süßer Hauch durch die ganze Natur zittert und alle Wesen von innerer Wonne wie aufgelöst scheinen" 66), erfüllt sich die Einheit als Wirklichkeit der Differenz. Zugleich damit sinkt aber die anfängliche erotische Spannung zurück in die Vergangenheit und die gelöste Mattheit tritt ein im Moment, da "die zusammenziehende Kraft ihr Leben innerlich freygibt" 67).

Die Veräußerung des Wesens läßt das Spendende in die anfängliche Möglichkeit zurücksinken und seine Wirklichkeit in einem anderen

61) W.A.N. 56. Wir erkennen hier die Tradition einer Hippokratischen Spermatologie, die als "pangenetische" (E.Lesky, 1951, 1295, 1301 pass.) die Identität in der Vermittlung nur durch eine Komprimierung des ganzen zeugenden Subjekts verstehen kann.

62) W.A.N. 55. 63) VIII, 274.

64) VIII, 284. Bekanntlich erwähnt Schelling in diesem Zusammenhang, ohne freilich den Namen zu nennen, Oetingers Melissenexperiment.

65) W.A.N. 56. 66) op.cit., 57 67) a.a.O.
Vgl. Littré, VI, 479 ff.

austragen, "damit ... ein von ihm Unabhängiges selbständiges" 68) sei, an dem der "Vater" sich erkennt 69). Dieses andere ist aber nur in einer weiteren Kontraktion entstanden zu denken, in der das Ausschließende jetzt als "Sohn" und somit als Affirmation und Störung anfänglicher Einheit zugleich erscheint. Vater und Sohn sind nur im wechselseitigen Bezug das, was sie sind, so daß "daher der Sohn auch wieder Ursache von dem Seyn des Vaters ist ..." 70).

Am Paradigma, das unleugbar die Unabhängigkeit der Momente der anfänglichen Dualität aus der Vorstellung des der Liebe unterlegten Bildes der Selbständigkeit der Relata aufgreift und deren Vermittlung in Anlehnung an den in der Naturphilosophie entwickelten Reproduktionsprozeß konstruiert, wird evident, daß es "unmöglich ist ..., daß irgendetwas wirklich werde auf Kosten und gleichsam mit Verlust dessen, was es ist" 71) und dennoch hat sich das anfängliche Wesen aus absoluter Einheit in hierzu relative Mangelhaftigkeit gewandelt, zumal mit der Zeugung die anfängliche Einheit zerbricht und eine neue, vom Zeugenden verschiedene sich ergibt. Der weitere Prozeß ist ebenfalls im Wechsel von Kontraktion und Expansion bis zu dem Moment, da "aus dem Gegensatz die Einheit geboren wird" 72), aufzufassen. Die aufsteigende Bewegung der Verwirklichung des Dritten bleibt an den Grund, das zunächst basalere Moment, fixiert, indem dieses zugleich aus anfänglicher Selbständigkeit "sich zur gebärenden, verwirklichenden Kraft des Seyenden" 73) wandelt. Die gebärende Kraft wird also im Dritten selbst als fortschreitende und sich steigernde Emanzipation gesehen. Mit der "Verschließung des Wesens" ist ein neuer Anfang gesetzt, der freilich wiederum als doppeltes Leben zu begreifen ist in der "umgekehrten Stellung" der Momente. "Was in dem Nichtseyenden das äußere, einschließende, ist in dem Seyenden das eingeschlossene, innere" 74), so daß dieses seinen umhagenden Grund synthetisch aufgehoben in sich birgt. Die Dialektik von Schwangerschaft und pränatalem Leben 75) wird im Moment der "Geburt" erst gelöst und damit aus dem Stadium der Notwendigkeit überhaupt erst Freiheit. Der Begriff der Geburt, im Gegensatz zu dem theologisch geläufigen der Zeugung anstößig, meint eine innerhalb der Genealogie der Existenz entscheidende Phase, die innerhalb der tripolaren Struktur des Ganzen sich zeitlich zuletzt herstellende Einheit absoluter Freiheit als einer Lösung der in zweifacher Hinsicht und genealogisch aufeinander folgenden Notwendigkeitsverhältnisse, die pauschalisiert als erste und zweite Kontraktion aufgefaßt werden können. In der dritten Kontraktion wird die entstandene Einheit als von allem äußeren Sein unabhängig aufgefaßt, womit eindeutig die Begriffe Geburt und Freiheit die Bedingung und das Dasein der derivierten Absolutheit bezeichnen.

68) W.A.N. 58. J. Habermas, 3/1974, 191 erkennt hierin einen "Akt der Contraction, nun aber im Sinne des Isaak Luria, der mit dem Rückzug Gottes in sich selbst nicht sowohl die Verschließung als vielmehr die Freigabe des eigenen Platzes für ein anderes meinte".

69) W.A.N., 59. 70) a.a.O. 71) W.A.N., 229.

72) Op.cit., 235. 73) op.cit., 231. 74) op.cit., 233.

75) Diese Unterscheidung zweier gegenstrebigere Kräfte findet sich bereits in der Naturphilosophie vorbereitet. "Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtwesen aber strebt, die Knospe zu entfalten" (II, 371).

Der erste "WA"-Entwurf von 1811, "in manchem besser" 76) als die späteren Versuche, vermag das zweite Dualitätsverhältnis, seine natürliche Entwicklung bis zur Geburt mit der damit gegebenen existierenden Selbständigkeit dennoch nicht deutlich zu vermitteln. Vielmehr zeigt sich eine Mangelhaftigkeit der ersten Entwürfe darin, daß sie gerade das vollziehen, was die spätere Kritik der theistischen Offenbarungsauslegung sich herauszustellen bemüht, die einseitige Betonung des Vater-Sohn-Verhältnisses vor der von J. Boehme so emphatisch thematisierten Grund-Sohn-Beziehung. Gleichwohl ist diese darzustellen versucht worden. Der in der Zeugung sich selbst kontraktierende Gott erscheint allein in der Gestalt des Vaters und läßt ein in dem Sein eingeschlossenes Drittes zurück, das als synthetisches, gemäß der Freiheitsschrift, nur aus seiner gleich ursprünglichen Einheit mit dem Grunde aufzufassen ist. In der Tat scheint Boehme mit seiner Lehre von der Geburt Gottes hierbei der wie uns scheint keineswegs "verhängnisvolle Führer" 77) gewesen zu sein. Die Vermittlung im Zeugungsgeschehen kann nur so aufgefaßt werden, "daß zugleich im Seyenden und im Seyn das Wesen frei wird gegen das Seyn oder von der zusammenziehenden Kraft" 78). Damit gewährt, eindeutig der pangenetisch-hippokratischen Zeugungslehre entsprechend, eine zweiteilige Konstitution an sich identischer Momente die Verdoppelung. Tatsächlich kann die Identitätslehre, radikal aufgefaßt, keine anfängliche strukturelle Ungleichheit in der ersten Differenz annehmen. Demzufolge kann eine Selbstverdoppelung nur als pangenetische Botenzierung verständlich sein. Der in der Naturphilosophie (III,64) behauptete Androgynismus, wir werden hierauf noch zurückkommen müssen 79), wird ohnehin als Struktur der gelungenen Einheit des Dritten vor allem auf idealer Ebene geltend gemacht und ist die Basis der späteren Theorie der Ekstasis. In dem von Schelling so oft erwähnten Hippokratischen Anthropomorphismus ist er das zentrale Argument einer auf einem "Paritätsprinzip" 80) basierenden Zeugungslehre, die in beiden Prinzipien anfänglicher Zweieiheit die gleichen Bedingungen einer Erzeugung des Dritten veranschlagt. Die im jeweiligen Organismus ausgeprägte Einseitigkeit entscheidet sich nach dem "Epikrateia"-Prinzip, einem im Kampf hergestellten Kräfteverhältnis, in dem die Dominanz des einen über das andere sich ergibt. Auch hierfür bietet die Naturphilosophie hinreichend Belege. Insofern dieser Kampf aber in den Spermata selbst sich abspielt, bleiben die Prinzipien der anfänglichen Dualität hiervon unberührt. Damit wird in der Tat jede wirkliche Irritation in die Natur, d.h. in das Dritte verlegt und der Anfang von aller Irritation freigehalten, sofern er in seine Dualität und das darin herrschende Verhältnis schon auseinandergetreten ist.

76) H.Fuhrmans, 1965, 10.

77) H.Fuhrmans, 1965, 13. Uns scheint, daß der so verdienstvolle Schellinginterpret gerade denen sich einreihet, die Schelling kritisiert, den Theisten und Idealisten, denen gerade die sich durchhaltende "Aktuosität" der Materie "so anstößig ist" (W.A.N., 46). Tatsächlich kann von ihrer Passivität oder "Demuth" nur gesprochen werden, solange dem Grund als Organon keine eigene Wirklichkeit zugestanden wird.

78) W.A.N., 60.

79) Zur Geschichte der Auffassungen vom Hermaphroditismus vgl. E.Lesky, op.cit., 1373 ff. E.Lesky versteht ihn als nicht ausgetragenen Epikratisismus.

80) E.Lesky, op.cit., 1305. "Es ist auch im Mann das weibliche

Mit dem Zurücktreten der ersten Einheit ist die zweite gesetzt, ohne daß das Entstandene damit schon in völlige Freiheit "gegen das Seyn" gelangt wäre. Vielmehr umgekehrt "ist es im Seyn dadurch unfrey, daß es in Bezug auf die verneinende Kraft Objektives, Nichtseyendes ist, da es beziehungsweise auf diese vielmehr seyendes seyn sollte" 81). Der Begriff des "Seynsollenden" für das frei existierende Wesen wird in der Spätphilosophie beibehalten, gilt hier aber als Begriff für ein pränatales Leben, das sich gegen das es umschließende Sein sukzessive zu emanzipieren hat. Nur unter dem Aspekt der Verwirklichung des in der Emission freigesetzten Samens aus eigener Kraft erscheint dessen Umschlossenheit als Befangenheit, deren Überwindung Freiheit erst ermöglicht. Die Fassung der S.W. formuliert diese dialektische Einheit deutlich und sieht deren Lösung als letzte Stufe im Prozeß des Werdens in der Geburt gegeben.

"Also wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinsicht schon gesetzt ist" 82), so daß, da das gezeugte Wesen mit dem Zeugenden identisch ist, diese pränatale Einheit wiederum als "Indifferenz" und zwar als keine "von aller Differenz freie, sondern eine sie verneinende" 83) erscheint. Dennoch ist die Einheit der werdenden Existenz mit dem Grund trotz ihrer Identität eine andere als die anfängliche selbst. Umgekehrt erhält sich die anfängliche Einheit über den Sohn, so daß die anfängliche Differenz zugleich bejaht wird in der zweiten und dritten Einheit. Das emanzipatorische Werden im Grunde ist eine eigene Kraft, unabhängig vom Vater und doch dieselbe in der Einheit mit dem Grund, wodurch sie erst als "das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreyheit" 84) verstanden werden kann. Die Unfreiheit liegt darin, daß bis zur 'Krisis' der Geburt der Zustand pränatalen Wachsens als notwendige Ausbildung und Organisation seiner selbst im Erstellen einer real-idealen Struktur anzusehen ist.

Wenn aber die Initiativität des Vermittlungsgeschehens ganz in das zeugende Subjekt verlegt wird, womit eben dem Verlangen nach einem "Gott ... der Er ist" 85), genüge getan ist, ist freilich die Genealogie des Ganzen im offenbarungstheologischen Sinne interpretiert und von einer Wendung zum Christentum kann unter diesem Aspekt, wenn auch im gewissen Gegensatz zur Freiheitslehre, mit Recht gesprochen werden. Wenn auch offenbarungstheologisch "der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters" 86) geht, dem die "WA" im Beharren auf absolute Indifferenz gerade widersprechen, so ist dennoch im Gegensatz zur orthodoxen Dogmatik die Macht des Zeugenden im Begriff der Potenz zumindest relativiert und demzufolge auch eingeschränkt. Gleichwohl bleibt sie bestehen, da das Verhältnis des Zeugens zum Austragen als hierarchisches bestimmt wird.

Sperma vorhanden und das männliche im Weib in ganz gleicher Weise", wobei das "markant an das Satzende gerückte 'in gleicher Weise' (*Enolas*)" bedeutend ist. E. Lesky sieht in diesem Paritätsprinzip das "erregend Neue, ... Revolutionisierende" (1307) gegenüber jeder anderen antiken Auffassung, das "am meisten Konvergenz mit der genetisch fundierten Hypothese unserer Zeit zeigt". Vgl. auch Littré, VI, 501.

81) W.A.N., 60.

82) VIII, 317.

83) a.a.O.

84) a.a.O.

85) VIII, 255, vgl. VII, 359, VIII, 313 ff.

86) XIII, 320. Schelling verweist VIII, 271-274 auf das Alte Testament als Garanten seiner genealogischen Systematik.

Mit der Kontraktion ist das Vergangene zwangsläufig weniger als es vordem war, so daß es wohl "unvermeidlich ist, daß ... diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine" 87). Dieser ist mit der Loslösung des Vaters und seiner Verbergung gegeben, die sich ständig wiederholt in erneuter Prozessualität, so daß eine "unablässige Theurgie" 88) als reales Äquivalent zur Theogonie erscheint, der jeweils neu zu nennenden Vergangenheit unvordenklicher Einheit aus jeweils neu initiiertem Prozessualität. Letztere ist immer eine des Derivats am und mit dem Grunde, dessen Verfügbarkeit freilich damit promiskue erscheint, da er einerseits in unzertrennlicher Zugehörigkeit zum Vater verbleiben soll, andererseits dieser und der Grund selbst einer erneuten Umkehr des Derivats nichts entgegenzusetzen vermögen. "Die Einheit aber, da sie den Gegensatz nicht mehr außer sich hat, sondern mit ihm in eins gebracht ist und nicht mehr als die freie stille Einheit aufgehen kann, fühlt sich gleichsam sterben" 89), gegenüber dem jeweils neu Entstandenen und Wirkenden. Produktion und Frustration lösen so einander ab im Wechsel von Expansion und Kontraktion, welch letztere jetzt als Rückzug in die Selbstheit der Prinzipien erscheint, die jeweils suchen, "für sich ... in ihrer eigenen Natur zu seyn" 90). Das Initial ist auf dem Wege seiner Universalisierung "gleich ursprünglich in drei Mächte gewissermaßen zersetzt" 91). Der letzte Kontraktionsvorgang ist freilich in Bezug auf die Freiheitslehre von entscheidender Bedeutung. In ihm wird erst die innerstrukturelle Unabhängigkeit einzelner Momente, in denen wir die Glieder der Familie erkennen, ermöglicht. Jedem der Momente kommt dieselbe Wechselbewegung zu. Mit der letzten Kontraktion ist zugleich die Selbstständigkeit des Dritten wie auch die Unabhängigkeit des Grundes gegeben aber keineswegs in der starren Form eines bloßen Nicht-Ich.

Ein systematischer Mangel, der Schelling im letzten "WA"-Entwurf zu einer mit der Offenbarungstheologischen Abhängigkeit eingehandelten Konsequenz zwang, ist nicht zu übersehen. Die Ablösung des Zeugenden vom Gezeugten läßt es selbst in relative Impotenz, in der es "das Vermögen zur Contraction verliert" 92), gleichsam in eine anfängliche Unerschlossenheit zurücksinken. Wenn der Vater kontraktiv von einer zweiten Einheit in der Differenz gleichsam abgelöst wird, dann ist damit zugleich seine Stellung in der anfänglichen Differenz negiert und sein Verhältnis zum Grunde in seiner unaufhebbaren Zugehörigkeit gestört. Die Wiederherstellung dieses Verhältnisses ist erklärtes Ziel einer Erlösungstheorie, die sich maßgeblich in einer Rückführung des Seins zum Vater 93) erfüllt glaubt. Gerade die zweite Kontraktion verhindert dies aber, so daß die anfängliche Einheit in ihrer vorprozessualen "reinen Lauterkeit" für immer verloren ist.

Gegenüber den frühen naturphilosophischen Entwürfen, in denen unterstellt war, "daß die Natur dem Ich analog vorgeht" 94), ist damit eine entscheidende Differenz deutlich geworden, einmal die, daß die Reflexion in der von Fichte beschriebenen Form das hier angebotene Modell keineswegs angemessen erfaßt und zum anderen, daß die Einheit im Auseinandertreten ihrer Momente

87) VIII, 313.

88) VIII, 297.

89) VIII, 319.

90) a.a.O.

91) VIII, 217.

92) W.A.N., 57.

93) VII, 411.

94) J. Habermas, 1954, 139.

und der Folge ihrer Produktionen einer Selbstbeschränkung unterliegt, deren sukzessive Überwindung nur in einer notwendig sich offenbarenden absoluten Fülle gelingen kann, also niemals in der Reduktion des Findens, sondern nur in der Produktion 95). Letzteres schien Schellings Naturphilosophie freilich konsequent verfolgt zu haben. Damit wird aber zugunsten der Fülle produktiver Absolutheit nicht nur die autonome Existenz des Einzelnen vom Prozeß selbst verschlungen, sondern vielmehr noch scheint jegliche Kritik gegenüber dem Bestehenden zugleich immer schon der Verkehrtheit bezichtigt zu sein.

Das Paradigma als pars pro toto einer nicht mehr im Ganzen konzipierten Naturphilosophie hat gegenüber den früheren Entwürfen den Vorzug, daß es gelingt, die Wirksamkeit des materialen Prinzips und die Differenz der jeweiligen Einheiten in den jeweiligen Differenzen als Phasen eines Prozesses deutlicher hervortreten zu lassen. Es hat zugleich den Nachteil, daß es den problematischen Zusammenhang der Genese der ersten Differenz selbst nicht lösen kann, sondern auf dessen spekulative und d.h. hier dialektische Konstruktion zurückgreifen muß. Die fällt freilich materialistisch aus, wenn Natur als vorgängige Wirklichkeit gilt 96). Demzufolge müssen Vaterschaft und Reflexion als kontraktive Folgephänomene aufgefaßt werden. Anthropologisch gewendet ist aber damit die Geschlechtsdifferenz, deren jeweilige Mangelhaftigkeit und Einheit, die Bedingung für den Versuch der Rechtfertigung ihrer Aufhebung im Geiste.

Geist stabilisiert sich im Gegenzug zur ausschließenden Prozessualität im Versuch, das Leiden und die "Bitterkeit" der Differenz zu überwinden in der "Gelassenheit" gegenüber dem basalen Sein und seiner Anerkennung. Deren unhintergehbare Gegebenheit als genealogische Bedingung anzusehen, heißt keineswegs, ihre Lösung bereits bieten zu können. Sie führt umgekehrt zu einer freilich gewandelten Auffassung von Idealismus, wie sie seit den Erlanger Vorlesungen praktisch konzipiert wird.

Mit dem Bisherigen ist die Thematik der Freiheitsschrift und auch die der "WA" keineswegs erschöpfend behandelt. Wir haben lediglich versucht, den für das Dasein der Existenz konstitutiven Prozeß nachzuzeichnen. Beide Darstellungen unterscheiden sich jedoch deutlich. Das was die Freiheitsschrift erst nachträglich über eine dialektische Argumentation als absolute Einheit einführt, und was demzufolge nur schwer in seiner genealogischen Vorgängigkeit evident werden konnte, wird in den Stuttgarter Privatvorlesungen und in den "WA" zwar an den Anfang des Prozesses gesetzt, aber dennoch nicht in der Form der ersten Differenzierung hinreichend erklärt. Unübersehbar und auf den ersten Blick verwirrend ist die Darstellung des Schöpfungsgeschehens in den "WA" gegenüber der Kargheit der Begriffe und der Bilder in der Freiheitsschrift. Ebenso sind strukturell gewisse Unterschiede festzustellen.

Zunächst auffallend ist, daß der Oetingerschen Methodik, die eigene Konstruktion am Richtmaß der Auslegung der Heiligen Schrift vorzunehmen, im Gegensatz zur Freiheitsschrift durchaus gefolgt wird. Die Gründe hierfür finden wir in Schellings Theorie des

- 95) Daraus ergeben sich Konsequenzen, die nicht nur den Versuch einer Theorie des Sündenfalls zweifelhaft erscheinen lassen, sondern mehr noch die hieraus sich ergebenden Folgerungen für eine Praxis.
- 96) Vgl. VIII, 262 ff.

Sündenfalls, deren Interpretation wir bisher aufgeschoben haben, die nun aber unvermeidlich wird. Vorgreifend sei nur gesagt, daß wir damit nicht etwa meinen, Schellings Theorie der Krankheit, Unwahrheit und Verfehlung sei etwa an christlichen Maximen entwickelt, sondern vielmehr umgekehrt: eher aus heidnischen, antik-sophokleischen Anschauungen erfolgt eine fundamentale Auseinandersetzung mit dem Christentum. Bevor hierauf näher einzugehen ist, scheint es notwendig, das bisher Entwickelte zusammenzufassen.

Generell kann gesagt werden (dies gilt bereits für die Stuttgarter Privatvorlesungen), daß der Versuch, den Bestand der Prinzipien gegenüber dem Gezeugten und vor allen Dingen vor ihrer Aufhebung im Dritten - dies ist die entscheidendste Differenz zur früheren Naturphilosophie - evident erscheinen zu lassen, durchaus als gelungen anzusehen ist. Desgleichen wurde der Vorgang des Setzens als Selbstbeschränkung bzw. Selbstzusammenziehung und eine daraus folgende spermatologisch bestimmte Existenz als von denselben Bedingungen bestimmte Eigenlebigkeit plausibel. Allerdings wird dabei gegenüber der Freiheitsschrift dem materialen Teil eine größere Dignität eingeräumt, nämlich die, daß sowohl in ihm wie im Höheren gleichermaßen das Absolute sich verwirklicht. Die Konsequenzen dieser Auffassung können hier noch nicht berücksichtigt werden. Sie wirken sich aus im Zusammenhang der Theorie der Krankheit und des Sündenfalls als dem Kernstück der Schellingschen Freiheitslehre. Alles Bisherige ist hierzu nur als Voraussetzung im Sinne dessen, was theoretische Philosophie einst leisten sollte, aufzufassen.

Wie wir gezeigt haben, erscheint, im Rückgriff auf naturphilosophisch bereits konstruierte Zusammenhänge, Kontraktion im bereits bestehenden Wechselspiel einer sich selbst unbewußten Dualität, womit zugleich mit deren unerklärlichem Aufbruch auch deren Funktionswechsel und damit die Bedingung der zeitlichen Ablösung von Prozeßphasen als gegeben vorausgesetzt wird. Das Spiel der wechselnden Phasen des Werdens ist damit bereits in separate Einheiten aufgeteilt, deren Bestimmung ein sexologisches Schema von invariabler Funktionalität unterstellt ist. Demgegenüber entzieht sich die Bedingung der Möglichkeit solcher auf Produktion gerichteten Bestimmungen in die unergründliche Nacht absoluter Indifferenz.

Mit einer Rettung des Vaters ist freilich eine Depravierung des Indifferenzbegriffs unvermeidlich. Mag auch die Rede vom Ugrund in Boehmischer Tradition durchaus die Identifizierung mit dem christlichen Vaterbegriff zulassen, so sträubt sich umso mehr die von früh an behauptete Unterschiedlosigkeit der absoluten Indifferenz gegen diese einschränkende Verbildlichung. Sollten alle drei Begriffe jedoch synonym zu verstehen sein, dann nur unter Preisgabe der behaupteten absoluten Lauterkeit und selbstgenügsamen Vollkommenheit Gottes. Ein zeugender Gott ist gerade im Rahmen der Kontraktionslehre nur ein durch Leiden und Entfremdung hindurchgegangener. Sollte er aber in der noch 1809 betonten Gleichgültigkeit gegenüber dem aus ihm sich ergebenden Prozeß verharren, dann bleibt jegliche ethische Folgerung aus dem Bisherigen, die es vornehmlich als Aufgabe des Derivats ansieht, die Natur Gott wieder zuzuführen und ihm akzeptabel zu machen, einer naiven Anthropomorphisierung verhaftet und kaum aufrechtzuerhalten, zumal eine absolute Indifferenz hiervon unabhängig behauptet wird. Die Kontraktionslehre

scheint also eher geeignet, die ethischen Interessen Schellings zu verflüchtigen als sie zu stärken. Dennoch ist deren Rahmenkonzept, die Auffassung einer Vermittlung von Identität als Zeugung, die Grundlage seiner Theorie der falschen Einheit. Tatsächlich hat die Problematik der Freiheit in den auf die "WA" folgenden Schriften kaum mehr diejenige Relevanz in Bezug auf das Ganze, die ihr hinsichtlich endlicher Praxis zukommt. Indem aber, halten wir uns an das anfänglich genannte Kantizitat, von einer Liebe Gottes gesprochen wird, kann diese nur im Gegenzug zu seiner Gleichgültigkeit als Legitimationsgrundlage einer Ethik erhalten, wenn die Anthropomorphisierung stringent durchgehalten wird, und damit eine Frustration Gottes zugestanden wird. Dies ist u.a. Gegenstand der Schellingschen Theorie des Sündenfalls.

Ferner bestehen unübersehbare Unklarheiten über das, was Schelling Grund im Gegensatz zum bisher kaum unterscheidbaren Sein nennt. Einerseits ist er der Existenz immanent und als inneres Kräftespiel derselben aufzufassen, andererseits ist er als Selbständiges und Austragendes eingeführt. Desgleichen ist seine Freiheit weder gegenüber dem Ungrund noch gegenüber der Existenz letztlich schlüssig geworden. Auch wenn Schelling bereits in der Freiheitsschrift, ohne daß dort der Zusammenhang von Ungrund, Grund und Existenz bereits hinlänglich erklärt war, eine Theorie der falschen Einheit und damit auch des falschen Wissens entwickelt hatte, scheint es uns angebracht, erst hierauf einzugehen, wenn der fragliche Zusammenhang des Setzens hinsichtlich der Konstitution der Strukturmomente bzw. der anfänglichen Dualität als Bedingung einer sinnvollen Rede vom Grund deutlich geworden ist.

Einerseits entgehen wir so der Unannehmlichkeit, in immer wieder neuen Ansätzen das retardierende Denken Schellings in jeder seiner Schriften immer neu paraphrasieren zu müssen, andererseits scheint uns hiermit die Komplexität seiner Systematik, wie sie zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Erlangen von ihm zu Grunde gelegt wurde, und von der her ein neuer Anfang gesucht wurde, hiermit klarer zu werden.

Es hat den Anschein, als könne Schelling vom bekannten Vorwurf Hegels kaum mehr betroffen sein. Die Unauslotbarkeit des Initials wird von ihm bestätigt und dennoch in immer neuen Ansätzen aufzuklären versucht. Bereits die Naturphilosophie hatte die Form absoluter Prozessualität nur unter fortwährender Irritation eines sich durchhaltenden Kräftespiels erklären können und Leben und Krankheit als eine Einheit aufgefaßt, deren Harmonisierung als zu lösende Aufgabe eines möglichen Idealismus anzusehen ist. Die Lösung der zentralen Frage des Anfangs im Initial hat nicht nur die Möglichkeit des basalen Kräftespiels und damit den Sinn der Rede vom Grund zu erklären, sondern darüber hinaus die Möglichkeit von Versöhnung in ihren Bedingungen aufzuzeigen.

Fraglich blieb bisher noch der dem allein vorliegenden Teil der in den "WA" skizzierten Ereignisse überschriebene Name der "Vergangenheit". Er gilt in Bezug auf die Existenz und unterstellt somit deren Freiheit von den Bedingungen eines Notwendigkeitsverhältnisses als Charakter der Gegenwart. Das in ihm Beschriebene ist somit gerade nicht als existierend ausgewiesen, wenn auch deshalb noch keineswegs als 'nicht von dieser Welt'. Der Begriff der Existenz meint somit ein Dasein, dem aufgrund seiner ursprünglichen Verfassung theoretisch gar kein äußerliches Sein

und damit keine Notwendigkeit entstehen sollte - dies meint der Begriff des "Seynsollenden" - für das also ein Nicht-Ich schlechthin nicht ist. Stattdessen wird die Subjekt-Objekt Relation als Grundzug seiner Vergangenheit und dazu noch innerhalb einer tripolaren Struktur als beweglich aufgefaßt, so daß gerade die für das Selbstbewußtsein notwendigen Bedingungen hier als ontisch-ontologische anzusehen sind. Umgekehrt impliziert das den Vorwurf, Transzendentalphilosophie habe selbst die Vergangenheit noch nicht überwunden bzw. sei umgekehrt als Rückschritt aus einer ursprünglichen Verfassung des Daseins in die für es konstitutive Vergangenheit anzusehen. Dies scheint darüber hinaus das Risiko der derivierten Abso-lutheit zu sein, deren endgültige Freisetzung, die Geburt, von Schelling tatsächlich generell als "Krisis" aufgefaßt wird.

Demnach wäre alles, was uns umgibt, einschließlich unserer selbst, sofern wir hierzu in einem Bewußtseinsverhältnis stehen, im Ganzen als Vergangenheit zu bezeichnen. Die Bedingung der Möglichkeit der Differenz zu eruieren, bleibt somit die zentrale Aufgabe. Wenn aber nur die materiale Bedingung als das basale und in jedem Seienden fortbestehende Wechselverhältnis der Kräfte und seine Ordnung, die mit dem Dasein der Existenz immer schon spezifisch und d.h. einseitig verfestigt ist, anzusehen ist, dann fällt der Blick zurück in die Vergangenheit nicht nur auf die ursprünglichen nicht hintergehbaren Bedingungen, sondern in die Form von Leiblichkeit überhaupt.

Ungrund und Grund

Könnte man die Schwere zum Tönen bringen, so wäre ein unendlicher Schritt gethan.

J. W. Ritter 1)

Der besonders in der letzten Fassung der "WA" unternommene Versuch, die Strukturentfaltung des Absoluten, wir nennen sie forthin auch Universalisierung, darzustellen, konnte Freiheit nur in der jeweiligen Separierung der einzelnen Strukturmomente aufzeigen und war darüberhinaus gezwungen, den absoluten Anfang in seiner Begründungslosigkeit als aus Freiheit entstanden auszugeben, womit freilich der Freiheitsbegriff mythisiert zu werden droht, da wohl alles aus ihm hergeleitet aber nichts hierdurch erklärt ist 2). Freiheit als tätige scheint somit immer schon der Notwendigkeit verfallen zu sein, ohne daß bei der Kohärenz bereits schlüssig geworden wäre. Die Frage der Vermittlung von Produktion und Reflexion hat Schelling jedoch bereits in der Freiheitsschrift auf eine Weise zu lösen versucht, die nicht nur transzendentalphilosophisch Thematisiertes radikal unterläuft, sondern darüberhinaus ihre Begrifflichkeit soweit materialisiert, daß es kaum verständlich ist, warum einer bisher sonst so kritischen Exegese dieses weitgehend entgehen konnte.

Der Brisanz seiner Konzeption war Schelling sich in den "WA" wie zu keiner Zeit deutlicher bewußt. "Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgesetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältnis in Verbindung zu setzen" 3). Das Phänomen der "Zeugung" 4), in dieser absoluten Hinsicht aufgefaßt, birgt "unmittelbar eine Ewigkeit" 5) in sich, die "wie in jener ersten Erzeugung ... auch in der zeitlichen" 6) sich als beständig erweist im Sinne einer "Wiederkehr" 7). Gegen einen möglichen Vorwurf der Profanisierung durch Anthropomorphisierung 8) bleibt nochmals einzuwenden, daß eine "Sittenlehre" kaum ihren Zweck erfüllen kann, wenn sie "nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe ... etwas auch an sich Heiliges erkennen will" 9). Das Beispiel wird somit ausdrücklich für die das Ganze durchwaltende Prozessualität geltend gemacht 10), gilt also, unabhängig einer möglichen weiterführenden Übertragung auf Phänomene

- 1) Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, 1810, erstes Bändchen. 228. Vgl. hierzu Schelling, VII, 358.
- 2) Schelling scheint "über einem Anfang den Anfang vergessen" zu haben. Vgl. H. Blumenberg, 1971, 44.
- 3) VIII, 291.
- 4) VIII, 290.
- 5) a.a.O.
- 6) a.a.O.
- 7) a.a.O.
- 8) vgl. W.A.N., 51.
- 9) VIII, 291.
- 10) An dieser entscheidenden Stelle wird erneut auf Hippokrates verwiesen.

des Seelenlebens und des Geistes, für die Systematik des Ganzen 11).

Mit Schellings Bestimmung der Indifferenz als absoluter Relationslosigkeit ergibt sich eine Problematik, die Leibniz bereits in der Auseinandersetzung mit P. Bayle thematisierte und rigoros zu lösen versuchte. Leibniz setzt Indifferenz "gleichbedeutend ... mit Kontingenz" 12) und erkennt darin ein "eigentümliches Attribut der Freiheit", das als "indifferentes Gleichgewicht" einer Art Lustprinzip zu gehorchen scheint. Diese Motivation kann freilich keine äußere sein, sondern nur pure Emotionalität - ein "wie es mir gefällt" 13), deren Nichtnotwendigkeit alle möglichen Entscheidungen immer nur als "Zufall" erscheinen lassen kann. Für Leibniz handelt es sich hierbei freilich um eine "Chimäre wie sie sich niemals in der Natur findet" 14). Schelling begreift sie als verhaltene Intentionalität, ohne den von Leibniz dargelegten Risikofaktor dabei auszuschließen. Vielmehr wird gerade dieser sich im folgenden als bedeutend herausstellen. Wenn aus Indifferenz ein Ausbruch im Sinne eines bestimmten Willens gefordert ist, dann ist dieser Wille in seiner Undeterminiertheit ein Risiko hinsichtlich der Forderung einer mit dem Anfang zugleich sich verwirklichenden Vernunft. Mit Bayle hält es Leibniz für vorteilhafter, z.B. in der Seele eine Prädetermination "zum Guten" anzunehmen, als so etwas wie Indifferenz, die gegebenenfalls den eigenen Vernunfturteilen willkürlich entgegenzuwirken vermag. "Es wäre also für den Menschen unendlich viel besser, wenn er durch das Urteil des Verstandes immer notwendig bestimmt würde, als wenn es dem Willen erlaubt wäre, seine Tätigkeit aufzuheben" 15). Leibniz' Aussagen über die Indifferenz haben durchaus für Schellings Bestimmung des anfänglichen Wesens Konsequenzen.

Wird hier in der anfänglichen Instanz noch keine Vernunft veranschlagt, dann gerät deren Emotion in den Verdacht ihrer gegenteiligen Motivation. Als Alternative zur Vernunftentscheidung blieb Leibniz lediglich die "aus Neigung oder Leidenschaft" 16) bzw. aus einem "falschen Ehrgefühl ... sich selbst zu leiten" 17). Tatsächlich hat Schelling diese Alternative, verrät sie doch ein Autarkiebestreben, in der Freiheitsschrift aufgegriffen. Er setzt aber die Verstandestätigkeit ausschließlich mit der Existenz, also im Vollzug der Zeugung selbst, womit die Selbstständigkeit des Gezeugten gesichert ist gegenüber der Triebhaftigkeit des Anfangs. Folglich muß unterschieden werden zwischen der Emotion zur Zeugung und dieser selbst als einem logisch strukturierten Geschehen. In dem so die Frage nach der Möglichkeit des Anfangs vom Geschehen der Vermittlung abgegrenzt wird, gerät freilich das anfängliche Wesen in den Verdacht, in purer Emotionalität nicht um die Folgen gewußt zu haben. Dieser Ansatz birgt zwar die Chance in sich, eine positive Theorie des Unbewußten zu liefern, das freilich im Moment seines Ausbruchs zugleich in logische Bahnen gerät, reduziert aber das Absolute vor der Schöpfung auf ein bloßes Triebmoment, das nicht rechtens als frei anzusehen ist. Damit fiele die Bestimmung des Absoluten unter die der Existenz, was wiederum den methodischen Anthropol-

11) Vgl. VIII, 300.

12) Theodizee, Ed. Buchenau, 1968, 330.

13) Bayle, Leibniz, op.cit., 332.

14) Op.cit., 330. 15) Leibniz, op.cit., 337.

16) Op.cit., 338. 17) Op.cit., 339.

morphismus scheitern ließe, da ein reines Triebmoment niemals regulative Bedeutung für ein sittliches Handeln haben kann. Gleichwohl will Schelling das Absolute vor der drohenden Depravierung bewahren und ihm sein Wissen erhalten. "Es fragt sich, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände; ... in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt" 18).

Zwischen der inneren Reflexivität des Wesens und seiner "Verwirklichung", zwischen der impliziten, idealen Wirklichkeit und ihrer "Offenbarung" 19) liegt aber ein Hiatus, der, sofern das Wesen ein Wille ist, nur auf dem Wege einer "Entscheidung" bewältigt werden kann, wenn von Schöpfung "als einer bewußten ... That" die Rede sein soll. Hiermit ist aber bereits eine Relation vorausgesetzt. Bewußtsein und Entscheidung liegen also schon außerhalb der Indifferenz, die demzufolge, soll sie beider Relata gemeinsamer Ursprung sein, deren Sein potentiell enthalten muß, wenn auch ungeschieden und somit unbewußt. Diese Folgerung wird bestätigt, indem Schelling dem Ungrund Persönlichkeit abspricht, - "aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" 20).

Nun wurde in der Freiheitsschrift Indifferenz als Ansichsein des Ungrunds durchaus in Bezug zum Grund und zur Existenz gesetzt und bezeichnete eine Verhaltnenheit zum schon geordneten Sein im Ganzen und zugleich seine Stellung außerhalb, insofern er gleichgültig dem sich fortsetzenden Vermittlungsprozeß gegenüber bleibt. Wenn die Bestimmung der Indifferenz also im Zusammenhang des schon geordneten Ganzen gilt, fragt sich, inwiefern für diese der in der Existenz sich entfaltende Prozeß des Zusehens selbstkommens irgendwie relevant sein kann. Denn entweder ist Reflexivität auch bei ihm, dann fragt sich, warum überhaupt Schöpfung und Werden sein müssen. Wenn aber "das Seyn ... sich nur im Werden empfindlich (wird)" 21), dann ist der anfänglichen Einheit ein Mangel nachzuweisen, um dessen Ausgleich es im folgenden geht. Der Ungrund bleibt außerhalb des Prozesses immer nur mehr als er vordem war. Dieses Mehr ist zugleich aber auch wieder Weniger, da von Differenz getrübt. Die ungetrübte Einheit scheint verschwunden in ihrer "Verwirklichung durch Gegensatz" 22), und indem sie des Anderen bedarf, um ihrer selbst gewiß zu sein, leidet sie dennoch an dieser Differenz 23). Die Konzeption bleibt so die der Tragödie, in der die Götter selbst an ein Schicksal bzw. an ein unbestimmtes, dunkles "Gesetz" gebunden sind. In diesem Gesetz liegt auch die logische Struktur beschlossen, in die der aufbrechende Wille im Zuge seiner Verwirklichung gerät.

Eine Abgrenzung des Ungrunds vom Grund vor seinem Sein als Grund, d.h. vor seinem Funktionieren innerhalb dialektischer Prozessua-

18) VII, 396 ff. 19) VII, 397. 20) VII, 412.

21) VII, 403. 22) a.a.O.

23) "... ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich" (VII, 403).

lität erscheint notwendig, wenn die Vermittlung von Trieb und logischer Struktur einsichtig werden soll.

Die Bestimmung des Grundes vor seinem Sein als Grund als "Regelloses", das durch Selbstvermittlung des Wesens erst ein Geformtes, Geordnetes gebiert, und in dieser Funktion selbst gleichzeitig Grund ist, bietet sich als deutlichste Unterscheidung vom Wesen der Existenz. Wenn nun das Wesen als das formale Prinzip ausgewiesen werden soll 24), dann kann es nur als anfänglich logische Struktur begriffen werden, innerhalb derer Freiheit schwer nachweisbar ist, da die Form der Verwirklichung ihm nicht disponibel ist. Wenn stattdessen Freiheit nun dem "finstern Princip" 25) zugeschlagen wird, bedeutet das freilich keine gänzliche Lösung von logischer Prozessualität, scheint aber darauf hinauszulaufen, Freiheit nur unter Preisgabe von Vernunft überhaupt verwirklichen zu können. "Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen ... mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren" 26). Schelling übernimmt die auch bei Leibniz schon genannte Kategorie der Lust, um Freiheit im anfänglichen Zeugungsgeschehen gegen den bloß notwendigen Schematismus ins Spiel zu bringen. Freiheit scheint gänzlich dem Irrationalen überantwortet zu werden, wenn es heißt: "Überall wo Lust und Begierde (sind, Erg. J.P.K.) ist schon an sich eine Art der Freiheit", so "daß die Begierde, die den Grund jedes besonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb ...das Schaffende selbst gewesen" 27).

Demnach wäre die bewußte Willensentscheidung zugleich libidonös besetzt und Reflexivität, auch in ihrer bloß impliziten Form, wäre nur im Konnex mit einer erotischen Qualität aufzufassen. Der Vorgang der Entscheidung ist demnach in demselben Maße, wie er an die reflexive Struktur gebunden bleibt, zugleich auch immer ein libidonös bestimmtes Geschehen.

Wenn die Begierde, das Regellose, als potentielle Basalität fungiert, dann muß mit der Entscheidung, die das Regellose in die Funktionalität eines Werkzeugs zwingt, deren Freiheit generell hieratisch begrenzt sein. Das Verhältnis von logischer Struktur und Lust (die Begriffe Lust, Begierde, Regelloses sind hier noch nicht unterschieden) muß also in sich die Möglichkeit seiner Organisation aufweisen, die zugleich mit der Entscheidung manifest wird. In diesem Sinne gilt die Schöpfung nicht als Begebenheit, sondern als "That" 28).

Eine unhintergehbare Einheit von Trieb und Reflexion mag noch hinzunehmen sein, wenn mit der Entscheidung nicht zugleich die Realität verbürgende Tat gegeben wäre, also zur Wirklichkeit von Natur und Geschichte gelänge. Verwirklichung, gleichzusetzen mit Hierarchisierung, muß aber als potentiell im Absoluten veranschlagt werden. Dessen "Gleichgültigkeit" ist aber vom Lust-Reflexion Verhältnis, in dem das libidonöse Prinzip zugleich das Realität verbürgende, das Materiale, sein soll, nicht betroffen.

Wenn Freiheit als existentielle aber in der geregelten Einheit von Trieb und Reflexion besteht, dann ist sie in ihrer Anfäng-

24) Vgl. VII, 370.

25) VII, 366 pass.

26) VII, 376.

27) a.a.O.

28) VII, 396.

lichkeit mit der Entscheidung als Hierarchisierung der anfänglichen Dualität zugleich in ein System von Herrschaft übergegangen. Die anfängliche Einheit, soll sie hierzu positiv aufzufassen sein, ist dann "nicht mehr indifferent (Gleichgültigkeit)" 29), sondern eine Herrschaft ausübende Macht, aus der die initiale Begierde oder Lust "unwillkürlich und keineswegs vermöge einer bloßen Nothwendigkeit" 30) entbricht. Der "Wille des Grundes" kann nur in den Bahnen von Herrschaft gehalten werden, wenn ihm ein Regulativ in Form einer Selbstverwirklichung, die eben diese Begierde sich zu eigen macht, übergeordnet wird, und sein Werden als "Wille der Liebe" 31) die Form der Einheit erhält. Anfängliche Indifferenz als Bedingung der Möglichkeit einer jeden Vermittlung mag in ihrer Unvordenklichkeit noch als herrschaftsfreie Einheit anzunehmen sein, gerade weil in ihr keinerlei Relation und demzufolge auch keine Persönlichkeit ist. Im Moment ihrer Verwirklichung ist sie jedoch dem Schema der Hierarchie verfallen. Vor diesem Hintergrund bliebe rückblickend die von Schelling zuvor geforderte "intellektuelle Anschauung" freilich eine unerhörte Utopie. Sie beinhaltet einen Verzicht auf Herrschaft und nötigte der Existenz dabei einen Status ab, der nach dem Bisherigen nichtmals von der absoluten Einheit im Verlauf ihrer Verwirklichung aufrechtzuerhalten ist.

"Das Absolute der Dialektik zu entreißen und es in seine eigene Freiheit zu stellen ..." 32), ist in der Tat "Schellings Anliegen", da anders keine positive Bestimmung des Grundes und der Existenz sowie beider Differenz möglich ist, geschweige denn eine Rede vom "Vater" sich als sinnvoll erweisen kann. Solange die Begriffe Indifferenz, Ungrund und Vater nicht deutlich voneinander abzugrenzen sind, bleibt auch der Grund nicht faßbar und die Thematik der Freiheitsschrift, das Verhältnis von Grund und Existenz, kaum hinlänglich erkannt.

Als Indifferenz ist der Ungrund in der dialektischen Unentschiedenheit einer vorgängigen Einheit gedacht, die durchaus den Hegelschen Vorwurf einer "Nacht ..., worin ... alle Kühe schwarz sind" 33), aushalten müßte, wäre sie nicht erfüllt von den elementarsten Emotionen des Lebens, den Lüsten, Begierden und Trieben, ohne daß diese freilich schon unterschieden wären. Die 'Nacht' des Eros kennt nicht die Bedingungen des Sexus geschweige denn die der biologischen Funktionen und damit auch nicht ihre eigenen möglichen Konsequenzen. Jegliche Bestimmbarkeit ist erst mit der sich verwirklichenden Existenz gegeben.

Der problematische Anfang wird von Schelling innerhalb der Freiheitsschrift noch von anderer Seite her zu entwickeln versucht. Wenn davon ausgegangen wird, daß mit der ersten, gelungenen Existenz sowohl die Struktur des Ganzen wie auch die Möglichkeit der Freiheit als eines Biviums von Gut und Böse gegeben ist, dann hat sich die Frage nach der Möglichkeit der Irritation auf die Konsistenz des Ganzen als Existenz zu richten. Wenn in der ursprünglichen Existenz die Struktur des Ganzen harmonisiert ist, kann von einem Sündenfall nur als struktureller Irritation die Rede sein. Dazu ist es erforderlich, das doppelte Leben der

29) VII, 408.

30) VII, 395.

31) a.a.O.

32) H. Fuhrmans, Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, 1956/57, 302.

33) Phänomenologie des Geistes, Ed. Hoffmeister, 6/1952, 19.

Existenz in seiner Einheit wie in seiner möglichen Inadäquatheit, also die Beziehung von Existenz und Grund herauszustellen, wobei jetzt der Begriff der Existenz im engeren Sinne als des "Idealen" aufzufassen ist. Tatsächlich geht der Darstellung des Anfangs nicht nur die des Sündenfalls voran, sondern, aller orthodoxen Theologie zuwiderlaufend, wird vom Ereignis des Sündenfalls auf das des Anfangs zurückgeschlossen, so daß beide Geschehen ihrer Form nach als ein und das nämliche zu gelten haben.

Es besteht kein Anlaß, die Problematik der Entscheidung in ihrem Lösungsversuch im Bereich der "anfänglichen Schöpfungsentscheidung Gottes" als einen Mißgriff, der endliche Problematik auf das Absolute hin "unkritisch übertragen" hat, aufzufassen (34). Das Geschehen kann hinsichtlich seines Anfangs innerhalb des Ganzen nur ein und das nämliche sein. Schellings Versuch, es im Rahmen eines Anthropomorphismus darzustellen, bietet die Chance, die Möglichkeit einer positiven Praxis zumindest entwerfen zu können. Die Problematik liegt aber nicht in der Einheit beider Geschehen, sondern in deren Analogie. Sie kann gerade nur als problematisch erscheinen, da struktural identisch. Die "freie Handlung" (35), das Intelligible des Menschen, ist "nothwendig eine bestimmte Handlung", insofern sie im selben Schema verbleibt. Hier liegt der Konflikt bzw. die Differenz und Identität von Schicksal und Verhängnis, wie sie an der Sophokleischen Tragödie aufgezeigt wurden.

Einerseits ist nur der frei, der "den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist" (36), andererseits ist das eigene Wesen identisch mit der absoluten Form und sein Handeln ist in Wahrheit das des Absoluten selbst. Das Verhältnis von Grund und Existenz soll zunächst präzisiert werden.

Der Prozeß, in dem das Existierende seine Selbständigkeit erfährt, erweist sich über seine reine Prozessualität hinaus für dieses Selbständige als weiterhin maßgeblich. Die derivierte Einheit der Existenz ist niemals allein. Das in ihr Aufgehobene hört nicht auf, auch unabhängig von ihr zu sein.

Wenn Freiheit als Möglichkeit einer autonomen Existenz begriffen wird, Autonomie aber in der Entscheidung zum "Guten und zum Bösen" (37) immer schon verwirklicht ist, die Betonung aber bei der Entscheidung liegt, dann muß deren Entweder-Oder einer entscheidenden Existenz einsichtig sein.

Die Struktur ist konstant in der Anzahl ihrer Momente sowie in deren sich selbst luzider Einheit als Geist. Der Bestand oder das Verhältnis aller Momente ist bestimmt von der Bewegung des Ungrunds durch Grund und Existenz als Wesen. Diese Prozessualität ist eine onto-logische, insofern sie von Schelling als eine des Seins und der Selbstvermittlung von Identität begriffen wird. Sie ist ontisch bezüglich der Entfaltung des Bestandes

34) Wir sind wie J. Bracken der meining, "daß Schelling das Problem der Freiheit auf zwei Ebenen gleichzeitig durchdenkt" (Freiheit und Kausalität bei Schelling, 1972, 12), finden aber deren Bestimmung als "streng ontologisch oder rein psychologisch" nicht ausreichend. Brackens Vorwurf, Schelling könne wohl "kaum begreifen, daß der Terminus 'Entscheidung' zuerst und vor allem auf einen einzelnen geschichtlichen Akt hinweist, der als solcher unwiederholbar ist" (77), verfehlt genau das Gemeinte.

des Seins im Ganzen. Insofern sie ihr Telos in der Transluzidität ihrer selbst als Geist erlangt, ist sie eine ontologische. Der Prozeß verhält sich zu seinem Ziel wie Ontisches zum Ontologischen. Geist ist ontisch, insofern er struktural seine Konstituentien in sich birgt. Er ist ontologisch, indem in ihm dieselben zum Wissen ihrer selbst gelangen. Die onto-logische Verfassung des Ganzen versucht Schelling als 'natürliche' und somit als reale zu paradigmatisieren. Real ist ihm der Zusammenhang von Zeugung, pränatalem Leben und Geburt, der ideal auf höherer Ebene potenziert ist. Beide Bereiche werden in ihrer Einheit real als Leben begriffen.

Indem der Zusammenhang im Ganzen als absoluter, d.h. unhintergebarer und unaufhebbarer gilt und in dieser Komplexität als Gott apostrophiert wird, ist er ein 'onto-theo-logischer'.

Das Sein der Existenz wird als konstituiert gedacht. Sie ist nicht durch sich selbst das, was sie ist. Wohl aber wird sie durch sich selbst. Der Begriff der Existenz als derivierter Absolutheit schließt so in sich die Struktur des Ganzen ein. Der Bezugszusammenhang als ein 'idealer', also die Existenz im engeren Sinne betreffend, gelangt in ihr zum Wissen seiner selbst. Als solche ist die Existenz nicht konstitutiv autonom, sondern nur vollzugsmäßig.

Das Bewußtsein der Existenz kann "nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein" 38). Dennoch reflektiert es nur das, was ontisch ist, die Momente seiner Derivation und deren Einheit. Ontische Gegebenheit ist nicht nur die organische Verfassung der Existenz in ihrer (real-idealen) Einheit, und daß in jeder ihrer Regungen eine Synthesis ihrer Momente sich verwirklicht 39), sondern ebenso, daß Bewußtsein aus einem matriarchalen und patriarchalen, leidenden und tätigen, anschauenden und denkenden Prinzip in der Einheit des endlichen Ich besteht 40). Daß sie sich aber aktiv, d.h. im Vollzug nur als freie Tat des Endlichen ergibt und dieser Vollzug nicht noch als Wirksamkeit des Anfangs aufzufassen ist, wird evident an der Möglichkeit ihrer Irritation.

An der Existenz unterscheidet Schelling beide Ebenen, "das intelligible Wesen" von seiner "eigenen innern Natur" 41). Das intelligible Wesen "kann ... nur seiner eigenen innern Natur gemäß handeln", d.h. "nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit" 42). Das endliche Ich bestimmt sich nur selbst, indem es sich in seiner Gegebenheit begreift und sich selbst als das erkennt, das es ist. Grund solcher Autonomie

Ein solches, wer weiß woher geholt es Argument vergißt, daß es nicht um die Historizität irgendeiner Entscheidung, folglich auch nicht um das Spezifische ihrer Umstände geht, sondern um die Struktur von Entscheidung überhaupt. Schellings Interesse, die Entscheidung, ganz gleich ob im Absoluten selbst oder in der Geschichte ihrer Form nach als nämliche vor dem Hintergrund seiner Anthropomorphisierung zu begreifen, bleibt dadurch unklar.

- | | | |
|-------------------|--------------------|---------------|
| 35) VII, 384. | 36) a.a.O. | 37) VII, 364. |
| 38) VII, 383. | 39) Vgl. VII, 342. | |
| 40) Vgl. IV, 261. | 41) VII, 384. | |
| 42) a.a.O. | | |

ist "seine eigene Natur". Solch' basale ontische Verfügtheit wird von Schelling als ermöglichender Grund positiv gedacht, so daß von ihm "der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs" gilt 43).

Die Lehre von der Deriviertheit endlicher Existenz mit dem Fichteschen Theorem, daß "die Freiheit des Menschen ... wesentlich seine eigene That" 44) ist, zu verknüpfen, ohne daß hierbei ein unerträglicher Widerspruch bleibt, versucht Schelling auf dem Wege einer positiven Bestimmung des Grundes. Die doppelbödige Struktur des Ganzen hält Ungrund, Grund und Existenz geordnet in der Einheit eines unaufhebbaren Konnex'. Selbst im Nichtwissen seiner selbst liegt kein Ausbruch aus der Verfügtheit des Ganzen, bestenfalls kann "falsche Einheit" 45) innerhalb der Struktur des Ganzen möglich sein. Da das Sein im Ganzen eh schon verfügt ist, ist es hinsichtlich seiner Ordnung immer schon gelungen. Im Sicherstellen dieser Struktur ist der Prozeß des Werdens einerseits abgeschlossen, andererseits durch die Unabhängigkeit seiner Momente einer fortwährenden Dynamik anheimgegeben. Der Widerspruch von absoluter Verfügtheit und ihrer prozessualen Durchsetzung, ihrer Totalisierung als Natur und Geschichte, ist keiner hinsichtlich des Schemas, sondern lediglich hinsichtlich seiner Momente. Wenn aber überhaupt ein Widerspruch thematisiert wird, und dies gerade ist das Interesse der Freiheitsschrift, dann muß dieser, gilt die Struktur selbst als irrevisibel, zwischen ihr und den in ihr begriffenen Momenten statthaben.

Die Differenz ist am Umschlagspunkt von Verfügtheit, also im Verhältnis von Ungrund und Grund aufzusuchen. Auf ontologischer Ebene liegt sie im Moment eines möglichen Ausbleibens ihrer Kongruenz mit der ontischen. Wenn allein im Existierenden die Möglichkeit der Disparatheit, der Krankheit und Unwahrheit im höchsten Grade wirklich ist, dann muß in ihr nicht nur die Möglichkeit des Nichtwissens um die eigene Bedingtheit, sondern deutlicher noch die des Auseinanderbrechens des Konnexes von Grund und Existenz zu suchen sein. Disparatheit ist also immer ein strukturelles Geschehen, nicht im Sinne einer gänzlichen Auflösung der Ordnung, sondern im Sinne einer innerstrukturellen Flexibilität, der Möglichkeit ausbleibender und zugleich sich durchhaltender Kongruenz beider Ebenen.

Das Bild der genealogischen Entfaltung in Zeugung, pränatalem Leben und Geburt erzählt mehr als in der Dialektik sich selbst vermittelnder Identität aufweisbar ist. Zwischen der Teilung des Ungrunds in die "zwey gleich ewigen Anfänge" 46) und dem sekundären Verhältnis von Grund und Existenz liegt ein Hiatus, der es erlaubt, eher die Selbständigkeit der Existenz als deren Gezeugtsein zu betonen 47). Unbesehen dieses systematischen Mangels der Freiheitsschrift, der in der Konzeption der "WA" mittels der Kontraktionslehre aufgeklärt wurde, glaubt Schelling dennoch, die Problematik der Freiheit der Existenz erschließen zu können.

Im Menschen ist der Prozeß der Schöpfung vollendet, gleichwohl nicht der des Werdens. Von Vollendung zu sprechen in Bezug auf das Prinzip des Grundes fällt jedoch schwer, da dies einerseits als verbleibende Basalität, als der "nie aufgehende Rest", zum

43) VII, 384.

44) VII, 385.

45) VII, 371.

46) VII, 408.

47) Vgl. M. Theunissen, 1965, 181.

ändern aber als im Menschen zur völligen Identität mit dem Licht aufgehoben bestimmt wird. Die Einheit von resistenter Basalität und deren Aufgehobensein im Geiste ist somit eine bestehende Widerspruchs und seiner Erlöstheit. In der Existenz erscheint sie im Zugleichbestehen von Krankheit und Gesundheit, Böse und Gut, Unwahrheit und Wahrheit.

Natur und Geschichte enthalten als Etappen einer ihrer Form nach analogen Prozessualität diesen Widerspruch in sich auf jeweils verschiedener Ebene. Natur ist im Menschen vollendet, solange in ihm der anfängliche Logos zur Aktualisierung seiner selbst im Geiste gelangt. Die sich selbst luzide Reflexion ist in der Einheit mit dem Grunde Geist, d.h. die Offenbarung der inner-existentialen Wirklichkeit der prozessual sich entfaltenden und zu sich selbst gelangenden Identität, das Ganze und somit Gott in der Einheit der Momente seiner Struktur als deren Ordnung. "Wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf ..." 48). Diesen Status von Absolutheit halten zu können, hat die Wahrung des "Verhältnis(ses) beider Principien" 49) zur Voraussetzung.

Das basale Prinzip in der Existenz nennt Schelling "Selbstheit" 50) im Hinblick auf die Form ihrer Verwirklichung als Selbstzeugung und Selbstbildung. Sie ist das aus dem Grunde Erhobene und zugleich der Grund im Existierenden, der "Wille, in dem kein Verstand ist" 51), "wie Begierde oder Lust", die, "auf das Nichtseyn ... oder den Potenzzustand reduziert, ... nicht mehr im Widerspruch mit der ... Liebe Gottes" 52) ist. Der in latenter Potentialität gehaltene Grund glättet sich dabei zur spiegelnden Fläche, auf der das Wesen einzig die Züge seiner selbst gewahrt. Allein in einer Bewegung des Grundes kann dieses Bild, wie durch die leichten Wellen auf der Oberfläche eines Gewässers zur Unkenntlichkeit verzerrt werden und umgekehrt würde es ohne solche Irritation in seiner Figuration als Bild sich kaum erkennbar abheben. Die Irritation gilt es einerseits als eine des Grundes, andererseits in der Existenz selbst zu erkennen. Den Grund dieser Irritation aufzudecken, ist das Ziel der Frage nach der Freiheit, denn soll sie einerseits gegen die verfügte Identität als Freiheit des Grundes sich behaupten, und damit die Folie bilden, vor der wahre Einheit erst offenbar wird, so muß sie doch schließlich aufhebbar sein, wenn die Idee einer allumfassenden Versöhnung nicht preisgegeben werden soll.

Indem das Sein des Grundes unabhängig von der Existenz sich erhält, bleibt neben der Einheit beider deren Dualität bestehen. Genauer: die Einheit beider ist für Schelling nur bei gleichzeitiger Respektierung des bleibenden Bestandes des Grundes aufzufassen. Seine Lösung scheint verfügbar, da sie die Einheit von Grund und Existenz im "Geist der Liebe", d.h. als geistige Aktivität bestehen läßt. Die Diskrepanz, die sich daraus ergibt, soll der Grund unabhängig seiner synthetischen Aufgehobenheit bestehen, liegt in eben dieser seiner Bestimmung als Grund. Indem er als solcher lediglich für die Existenz ist, scheint sein Ansichsein mit dem Auftreten derselben verloschen.

48) VII, 373.

49) VII, 392.

50) VII, 376.

51) VII, 359.

52) VII, 405.

Das Festhalten am Sein des Grundes über das Dasein der Existenz hinaus ist nur möglich, insofern es als ein Sein vorgestellt wird, das sich im Begründen nicht erschöpft, also über sein Grundsein hinaus eine Wirklichkeit zeitigt. Deren argumentativer Erweis ist also nur über das zu führen, als was es als Grund gerade nicht total ausgegeben werden kann. Soll der Grund außerhalb seiner Funktion des Gründens Bestand haben, dann eben nicht als Grund.

In Ansätzen, die sich freilich konsequent durch das ganze Werk ziehen, versucht Schelling, Sein unabhängig von Existenz zu denken. Dies ist nur möglich, wenn von ihm als Grund über das Grundsein hinaus die Rede ist. Im Verstehen seines Seins als Grund wird Sein jenseits desselben erst ahnbar. Als von Existenz "unterschiedenes Wesen" ist es für dieselbe als Grund und jenseits dieser Bestimmung genau das, was sich ihr entzieht, so wie "die Schwerkraft vor dem Licht ... als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist ... entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig unter dem sie beschlossen liegt" 53).

Mit der Existenz ist also die Bestimmbarkeit des Grundes limitiert. Ihn als unabhängig von der Existenz zu denken, hieße zugleich, ihn außerhalb seiner Relationalität bestimmen zu wollen. Als "Natur im allgemeinen" 54) aufgefaßt, ist er "alles, was jenseits des absoluten Seyns, der absoluten Identität liegt" 55), und zwar "nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig" 56). Die Konturierung dieses obskuren Seins, denn von einem klaren Begriff kann nicht gesprochen werden, läßt sich, soll es im angerissenen Umriß weiterverfolgt werden, nur in Negation zu dem, was in der ontotheologischen Ordnung verfügt ist, aufzeichnen. Sieht man ab von seiner Disponiertheit als "Sehnsucht, die zu dem Verstande sich richtet, den sie doch nicht erkennt" 57), so bleibt sie nur als dunkle "Materie" 58), alleine "unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden" und negativ gegen die Ordnung der Identität, als "das Regellose" 59) bestimmbar, das zum Geformten zugleich latent bedrohlich sich verhält.

Keineswegs also ist Sein unabhängig seiner Verfüghtheit als Grund erloschen in der Ordnung des Ganzen, sondern im Gegensatz hierzu dessen latente Irritation. In solch negativer Bestimmung ist es jedoch nicht außerhalb verfügbarer Identität, da es nur innerhalb absoluter Ordnung deren Irritation sein kann. Keine negative Bestimmung vermag es als solches in den Griff zu bekommen. Stattdessen erzwingt seine Umschreibung via negationis zugleich eine Identifizierung mit dem, was innerhalb absoluter Ordnung als Widerspruch erscheint. Krankheit, Sünde und Irrtum, kurz alle Disparatheiten innerhalb des geordneten Seins werden dem aufbrechenden "Willen des Grundes" zugeschrieben und umgekehrt ist jedes Aufbegehren gegen absolute Verfügung seitens des Existierenden nur umgekehrt ein Indiz basaler Unabhängigkeit.

Das Nichtgelingen seiner positiven Fixierung erlaubt es lediglich als "unergreifliche Basis der Realität ... das was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt" 60), zu umschreiben. Ordnung

53) VII, 358.

56) VII, 309.

59) VII, 359.

54) a.a.O.

57) VII, 360.

60) VII, 360.

55) VII, 358.

58) a.a.O.

bricht erst da auf, wo "nach dunklem ungewissen Gesetz" 61) die Sehnsucht nach "unbekanntem namenlose~~m~~ Gut" verlangt, sich also bereits in eine positive Disposition zur Prozessualität gesetzt hat, womit dann auch "die erste Regung göttlichen Daseyns" zu konstatieren ist und ihr weiteres Sein, zumindest nach der Freiheitsschrift, forthin in totaler Verfüghtheit wie ein "Element oder Werkzeug" besteht. Dialektische Unterscheidung reicht nur hin, die Emotionen des Grundes als Momente der Genesis des Existierenden oder aber als regellose Ausbrüche existierender Selbstheit einzuordnen. Die Vorstellung des matriarchalen Prinzips unabhängig der Ordnungsmacht des Verstandes ist im Bereich der Existenz als emotionale Kraft innerhalb bestehender Identität nur zu veranschlagen. Die alles beherrschende und durchwesende Identität steht in ständiger Spannung zu dem von ihr Unterworfenen. Dieses ist für sich nichts, kein Seiendes selbst, sondern immer schon verfügt und im Seienden latent. Es als Selbständiges gegen diese Verfüghtheit festhalten zu wollen, gelingt nur an einzelnen Phänomenen. Der Kosmos ist immer schon und da, wo jene anfängliche Macht sich als das "Irrationale und Zufällige" 62) gegen diese Ordnung erhebt, bleibt sie doch, wie geologische Eruptionen, nur partikuläres Phänomen. Die latente Basalität des Grundes ist im Existierenden selbst. Solche Verfügung im Anfang der Schöpfung garantiert deren Gelingen als universale Ordnung. Sie ist zugleich Instrumentalisierung, da das Prinzip als Grund nur für das Höhere, in ihm Entstandene, sein soll, das zugleich jenes Basale wiederum auf höherer Stufe in der gleichen Positionalität in sich birgt. Nur so wird es beherrscht. "Persönlichkeit" ist die Herrschaft aushaltende und den Grund in sich beherrschende Aktualisierung der Herrschaft. Die Reflexivität des Wesens muß die Einheit mit dem Grunde halten, um an ihm als "communicativum sui" 63) nicht nur zur Vermittlung seiner selbst zu gelangen, sondern darüber hinaus sich als Einheit zu offenbaren.

Der Grund ist selbst kein Seiendes, sondern im Unterschied zu diesem das das Seiende Austragende. Unabhängig von seiner Funktion als Grund kann er jedoch nicht Nichts sein, insofern er als Nichts nie Grund für ein Etwas, ein bestimmtes Seiendes, sein kann. Sein ist nur, insofern es Grund ist, und abgesehen davon ist es selbst nichts, und dennoch ist es nicht Nichts. Als vorgängiges Sein ist es Bereitschaft (Sehnsucht) Seiendes auszutragen, um so selbst zu sein. Fraglich ist aber, wie es in einen Bezug zur prozessual sich selbst vermittelnden Identität geraten kann. Es geht also um die Bedingung der Möglichkeit seiner Dispositionalität für den Prozeß und umgekehrt um die Bedingung der Möglichkeit der verfüghenden Macht der Identität über das regellose Prinzip, auf das es sich in die Funktion des Grund-Seins einfügt.

Die zu eruiierende Bedingung liegt vor aller Existenz und steht zugleich zu ihr in Bezug. Wenn aber der Prozeß der Selbstvermittlung vom "Ungrund" ausgeht und die Existenz in ihrer Deriviertheit einer ihr selbst vorgängigen Einheit bedarf, dann muß die zu lösende Problematik zwischen dem, was Schelling als Ungrund, als anfängliches Wesen bezeichnet, und dem Grunde bzw. dessen Sein vor seinem Sein als Grund aufzusuchen sein.

61) VII, 360.

63) VII, 397.

62) VII, 376, vgl. 350.

Es scheint demnach nicht unnötig, den Grund hinsichtlich seines Grundseins, also das Verhältnis von Grund und Seiendem, vornehmlich der Existenz bestimmter zu verstehen. Unklar ist bisher, ob der Versuch, das Prinzip unabhängig von seinem Sein als Grund zu denken, in irgendeinem Zusammenhang steht mit dem Begreifen seiner als Grund, ob also überhaupt eine Möglichkeit besteht, das Wissen vom Grund aus sich selbst heraus zu transzendieren, und damit zugleich die Begründung einer Rede vom Grund überhaupt zu geben.

"Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht, an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können" 64).

Die Verdrängung scheint noch nicht weiter präzisierbar. Ihr widerspricht nicht, daß Sehnsucht sinnlicher Erfahrung entzogen ist. Es gilt also, einmal den spezifischen Modus der Verdrängung und andererseits die Möglichkeit der Überwindung dieser Verdrängung im Geiste aufzuzeigen. Die Verdrängung kann keine totale sein, wenn sie intellektuell umgehbar ist. Das heißt nicht, daß das Wesen der Sehnsucht dadurch je wieder sinnlich erfahrbar würde (mit seiner Verdrängung ist nicht zugleich die sinnliche Erfahrbarkeit dahin, eher umgekehrt ist mit der Sinnlichkeit die Verdrängung schon geschehen), sondern lediglich ihr Wesen soll begreifbar sein. Diese Möglichkeit ergibt sich erst in einem spezifischen Modus der Relation des Erkennenden zu seinem Gegenstand, dem der Negation endlicher Subjektivität, also im Status selbst auferlegter Relationslosigkeit.

Das Sein der Sehnsucht kann nur eine der endlichen Subjektivität unzugängliche 'Objektivität' haben, die gleichwohl auch im endlichen Subjekt sein muß. Aber ihr Ansichsein ist gerade in der für sinnliche Erfahrung notwendigen Form des Objektverhältnisses eliminiert. Die hieraus folgernd zu fordernde Preisgabe des Relationsverhältnisses impliziert also zugleich die endlicher Subjektivität. Schelling vollzieht hiermit den entscheidenden Schritt zum mystischen Denken, das die zweifelhafte Subjektivität immer schon freiwillig gegen die Erfüllung in der Passivität eines Vernehmens einzuhandeln bereit war. Gleichwohl ist zu beachten, daß der Begriff der Sehnsucht bereits ein Verhältnis ausdrückt, das, wenn nicht das endliche Ich ihr subjektiver Antipode sein soll, so doch seinerseits ein wenn auch unerkanntes Objekt einschließt. Der Begriff der Sehnsucht deutet also auf eine der Existenz vorgängige Relation, die ihr zwar in ihrer Geschlossenheit entzogen ist, aber dennoch als ihre eigene Bedingung anzusehen ist.

Die Forderung nach Aufgabe endlicher Autonomie ist sinnvoll nur an die selbstbewußte Existenz zu stellen. Deren Selbstbewußtsein beansprucht und negiert zugleich eine Einheit beider Prinzipien, indem das Ich sich selbst synthetisch hieraus ableitet. In der Einheit von Immanenz und Transzendenz der Reflexion droht dabei das Objektive ausschließlich als für die Existenz bestimmt veranschlagt zu werden. Es als Objektives und Absolutes zugleich zu setzen, verfügbar und doch unabhängig von endlicher Subjektivität, zwingt Schelling zur Anerkennung dieser Ambivalenz, in der es zwar "der Erkenntnis eine ihr zugängliche Seite entgegenhält" 65), in einer abgewandten, gleichsam rückwärtigen Ansicht, zum andern aber hierdurch in seinem Ansichsein bereits

64) VII, 353.

65) M. Frank, 1975, 118. Vgl. BM 47, Zeile 23.

verstellt ist. Die für die Selbstsetzung des Ich konstitutive Relation erweist sich also gerade als Verkürzung dessen, worauf reflektiert wird.

Unabhängig dieser Relation verfällt der Grund zum selbst nicht reflexiv strukturierten Sein, das als "Sehnsucht" in der Bereitschaft des Gründens zumindest einer Bedingung ihrer Erfüllung bedarf, die eben nicht in der Existenz zu suchen ist.

Der Vollzug der Aufgabe von Subjektivität in der Form der "intellektuellen Anschauung", die die Ungebrochenheit der Wirklichkeit von Vermittlung zu erfahren versprach, sollte deren Freiheit von empirischer Relationalität spürbar belegen. Mit der Unterscheidung von Grund und Ungrund ist aber die dem selbstbewußten Ich vorgängige Einheit gespalten in ein konstitutives und ein indifferentes Moment, deren Differenz ebenfalls mit dem Bestehen der Existenz gegeben sein muß. Die zuvor relationsfreie Identität wird also aufgespalten in eine Basalität, die zu objektivieren nicht nur möglich ist, sondern vielmehr in der Genese autonomer Subjektivität notwendig ist und eine dagegen indifferent bleibende Absolutheit. Intentionale Subjektivität verfügt also über ein Sein, das mit seiner Bestimmung als Grund schon seiner möglichen nochmaligen Instrumentalisierung überantwortet ist, ohne daß Existenz hierzu mutwillig sich entschließen muß. Vielmehr ist diese Relation identisch mit einer Phase in der Genese der Existenz.

Bleibt dagegen die der endlichen Existenz vorgängige Identität nur als relational strukturierte ausgewiesen, so ist unerklärlich, wie jenes Sein des Grundes vor seinem Sein für die Existenz in seiner Abgewandtheit unklar sein kann. Es bleibt unter diesem Aspekt ein bloßes Objekt, dessen Eigenheit darin sich erweist, daß es zweifachem Zugriff disponibel ist. Damit ist aber nur die Verfassung der Struktur des Ganzen für die Existenz im üblichen Relationsschema begriffen und keineswegs deren Bedingung, die der Möglichkeit der Disponibilität des Grundes und somit die eines möglichen Objekts überhaupt. Unabhängig von dieser Verfügbarkeit entzieht es sich als bloßes Nichts und scheint in der Tat nur als "Kreuz des Verstandes" 66), nämlich als Schnittpunkt zweier Identifikationstendenzen, unbewältigt belassen werden zu können. Abgesehen davon, daß die Bedingung der Möglichkeit eines Objekts überhaupt nur noch aus einer bisher kaum geklärten Kompilation von Begierde und Reflexion zu erklären sein kann, ist mit der Relation Existenz-Grund deren Aufhellung verhindert. Damit tritt zum ersten mal eine zeitliche Differenz in die Einheit der Prozessualität des Ganzen, die vorerst nichts anderes markiert als die Grenze von unbewußter Initiativität und bewußter Aposteriorität, die beide in sich eine Mangelhaftigkeit haben, um deren Ausgleich willen das philosophische Denken seine Zeit verschwendet.

Der Grund bietet von sich aus die stofflichen Ingredienzien körperlicher Verfassung, die von der Existenz mit der Entscheidung immer schon zur Ausbildung ihrer selbst vereinnahmt sind. Diese Organisation ist formal mit der Teilung der Indifferenz in die zwei gleich ewigen Anfänge und der in eins hiermit verfügen Dominanz des Verstandes gegeben. Der Grund stellt sich also der Existenz in dieser basalen Form der Disponibilität dar, ohne deshalb seinem "Wesen" nach begriffen zu sein. Das von der Faktizität der Relation verdrängte Wesen der Sehnsucht, deren Streben zum "Licht" allein in der Begegnung mit dem Verstande sich zu befriedigen scheint, bleibt dabei ungedacht. Gleichwohl

66) VII, 373, Anm.2

wird diese Bewegung von Schelling nicht als bloß logische Reaktion im Sinne eines Funktionierens aufgefaßt, sondern eher in einer Irrationalität 67), die ein gänzlich Aufgehen im Höheren verwehrt. Der Gegenbegriff oder die "mittlere(..) Natur" 68) der Sehnsucht läßt einen Aspekt ihrer Unverfügbarkeit frei, die als "Begierde oder Lust" dem Reich des Eros zumindest soweit zuzurechnen ist, wie ihre Disponibilität für die Existenz in ihren Bedingungen sich dieser entzieht. Die Lust in ihrem 'Wesen' wird dadurch aber in das indifferente Leben des Ungrunds hinübergerettet und verbirgt sich mit dem Initial des dem ganzen Prozeß unterlegten Ereignisses der Zeugung selbst. Die Idee einer lebendigen Gottheit, die real "Zeugung, d.h. Setzen eines Selbständigen" ist, bleibt dadurch außerhalb der Selbstkonstitution des endlichen Ich und nur im Zuge einer Transzendierung des zum Selbstbewußtsein notwendigen Verhältnisses vermittelbar.

Trotz der argumentativen Schwächen, die in der Freiheitsschrift den Zusammenhang des Ganzen nicht schlüssig werden ließen, war Schelling bereits 1809 in der Lage, eine Theorie der Irritation desselben sowie seiner Erhaltung zu entwickeln. Dies scheint uns genügend die Anderartigkeit seines Denkens gegenüber dem in dialektischer Progression sich erfüllenden zu demonstrieren. Vielmehr stellt sich ihm jede Prozessualität als ein innerstrukturelles Wechselspiel dar, dessen anfängliches Motiv in einer vor- bzw. übernatürlichen Differenzierung absolut besteht, ohne mit der Spaltung die Integrität seiner Momente zugleich restlos der Dynamik der Produktion zu überlassen. Das Ziel der folgenden Untersuchung ist es, im Verhältnis von Grund und Existenz die Möglichkeit der falschen Einheit aufzuzeigen und darüber hinaus den von Schelling vornehmlich mit einer gegen Fichte gerichteten Kritik entwickelten Zusammenhang von Lust und Wissen freizulegen, als Basis dessen, was erst später als Theorie des freien Denkens im Rahmen einer positiven Philosophie sich entwickelt. Wir halten uns dabei an die Ausführungen der Freiheitsschrift, der Stuttgarter Privatvorlesungen und der "WA".

67) Vgl. VII, 396.

68) VII, 395.

Krankheit und Leben

... Die Krankheit aber scheint mir in nichts göttlicher zu sein als die übrigen, sondern mir scheint, daß, ebenso, wie die übrigen Krankheiten eine natürliche Ursache haben, aus der jede einzelne entsteht, auch diese einen natürlichen Grund hat, und sie aus demselben Grund wie alle anderen auch göttlich ist ...

Hippokrates 1)

Von der idealen Existenz ist auszugehen, deren Dasein in der Wendung zum Vater von Natur paradiesisch geborgen ist 2). Von Liebe ist in zweierlei Sinn die Rede, einmal als einer geistigen Wirklichkeit in steter Einheit mit dem Grund, zum anderen im Sinne der Ordnung des Ganzen und der Bewahrung des Bestandes seiner Momente. Liebe ist mehr als der Anfang und dessen Prozessualität. Sie ist der Zusammenhalt von Identität und Differenz in der Bewahrung der Selbständigkeit der Momente im Verlauf des Prozesses, und dennoch nicht einfach der Zusammenhalt des Ganzen im Zeugen, Austragen und Existieren, zumal dieser als sich herstellende Herrschaftsstruktur anfänglich gerade von gegenteiligem Charakter zu sein scheint, sondern rückblickend die Erkenntnis der Momente des Ganzen und ihrer Einheit im Existierenden und somit von entgegengesetzter Intention als die Prozessualität selbst 3).

Eine Theorie des Bösen hat den durch Liebe erhaltenen Zusammenhang als irritierbar zu erklären. Sie ist somit eine Theorie des Sündenfalls und scheint gerade dadurch ihrer anfänglichen Fragestellung, der gemäß die Problematik des Bösen, der Krankheit und des Irrtums exemplarisch beantwortbar sein soll, untreu zu werden. Wenn die Freiheit der Existenz die Möglichkeit der Entscheidung zum Guten und zum Bösen gewährt, dann ist hiermit eine generell andere Irritation auf höherer Ebene angesprochen als sie in der Krankheit je wirksam sein kann. Faßt man aber die auf jeweils verschiedener Stufe von Leben sich durchhaltende Dynamik als innerstrukturelle Bewegung auf, und die Geschlossenheit der Struktur und ihrer Momente als organische Einheit mit jeweils wechselnden und sich ergänzenden Funktionen, in der also ein jedes Moment als besonderes Organ wirkt, dann muß rein schematisch auf der Grundlage relativer Unabhängigkeit die Turbation des organischen Ganzen als innerstrukturelles Geschehen exemplarisch erklärbar sein.

- 1) Über die heilige Krankheit. Hrsg. v. H. Grensemann, Ars Medica 2.Abt. Bd.I, 1968, 67.
- 2) Vgl. VII, 385.
- 3) Nicht fern hiervon ist der Gedanke M. Schelers von der "Bewegungsumkehr der Liebe" (1919, 107; vgl. Schelling, VII,389).

Das Phänomen eines gestörten Organismus, die Krankheit 4), muß von der willentlich verkehrten Einheit dennoch zu unterscheiden sein, soll umgekehrt Freiheit als Möglichkeit des Guten und des Bösen nicht schon durch die bloße Tatsache der organischen Verfassung bestimmt sein. Die Irritation der Einheit gilt es also in zweierlei Hinsicht zu präzisieren. Einmal als eine, die in und durch die Natur selbst sich vollzieht, unabhängig von der freien Tat des Menschen, zum andern aber als eine des autonomen endlichen Ichs. "Abfall" und "Sündenfall" 5) sind die Begriffe, unter denen beide Vorgänge differenziert erfaßt werden können, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß Schelling, wie so oft, nicht terminologisch gleichbleibend argumentiert. Beides meint eine Verselbständigung, die spezifisch nur bestimmbar ist vor dem, was in solcher Loslösung jeweils aufgegeben wird. Zueinander stehen beide nur eingeschränkt in einem Grund- und Folgeverhältnis. Sündenfall ist keine notwendige Konsequenz des Abfalls, umgekehrt aber ist "ein allgemeiner Grund der Sollicitation" 6), "eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur" 7) zu sehen. In diesem nicht zwingend bestehenden Grund-Folgeverhältnis liegt die einzige Chance von Freiheit als einer Möglichkeit zum Guten und zum Bösen.

Die Theorie des Abfalls, die Schelling übrigens mit der Freiheitsschrift aufgibt, thematisiert das Verhältnis der Kreatur zum Absoluten mit der Beschränkung, daß Natur weder zu Liebe noch zum Sündenfall selbständig fähig ist. Natur bleibt in der Schwebe einer bloß latenten Verneinung, die sich weder gänzlich autonomisieren kann noch sich selbst zu überwinden vermag. "Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann" 8). Auch kann Natur nichts zu der in ihr manifesten Differenz, noch vermag sie, sie restlos aufzuheben. Vielmehr wird in ihr ausgetragen, was der einzelnen Kreatur selbst vorgängig ist.

"Derivirte Absolutheit" 9), "den Widerspruch, den dieser Begriff anmeldet, auszudenken, das ist die Intention der Freiheitsschrift" 10). Die Paradoxie liegt darin, daß Absolutheit als Überhöhung der Kreatürlichkeit im Geiste 11) ausgewiesen wird, als etwas "Überkreatürliches" 12), das doch zugleich nichts anderes sein soll als das Ende eines Schöpfungsprozesses. Schöpfung eines Überkreatürlichen ist aber "das Gegenteil ihrer selbst" 13). Derart verkürzt kann dieser Zusammenhang aber nicht gesehen werden. Der Vorgang der Schöpfung war als Zeugung vorgestellt, wobei freilich dem pränatalen Leben eine Eigenständigkeit eingeräumt war, die es als Selbstverwirklichung erscheinen ließ. Überkreatürlichkeit meint aber etwas, das über die bloß genetische Entwicklung hinausgeht, eine Tätigkeit der Existenz, die gerade nicht im natürlich-reproduktiven Schema verbleibt. Überkreatürlichkeit bedeutet ein Hintersichlassen der basalen Ebene

4) VII, 366.

5) L.v. Bladel, 2/1965, hat diese Unterscheidung zum Thema gemacht. Wir schließen uns seiner Theorie der Abfallslehre weitgehend an, deren Konsequenz es ist, "neue Bedingungen in die Struktur des Absoluten selbst hineinzutragen" (62). Die "Sündenfallslehre" (61) ist leider von Bladel vernachlässigt worden.

6) VII, 374.

7) VII, 371.

8) VII, 372 ff.

9) VII, 347.

10) M.Theunissen, 1965, 180.

11) Vgl. VII, 363.

12) VII, 364.

13) M.Theunissen, 1965, 184.

und eine Verwirklichung auf einer anderen und, wie sich zeigen wird, auch auf andere Weise. Hiermit wird gerade nicht "zu einem traditionell idealistischen Freiheitsbegriff zurückgekehrt" 14). Eine solche Behauptung dürfte zudem in Schellings späteren Schriften kaum Bestätigung finden. Das endliche Ich steht nur niemals an einem absoluten Nullpunkt, aus dem es sich bedingungslos zu verwirklichen hätte. Der Transzendentalphilosophie bleibt Schelling nur in erweiterter Perspektive verpflichtet, nämlich derjenigen, daß gerade im Vermögen der Freiheit "etwas 'von selbst anzufangen' wie die klassische Kantische Formel heißt" 15), das handelnde Subjekt, ob ablehnend oder bejahend, wissend oder unwissend, immer einer Vergangenheit relationiert bleibt. Wenn Freiheit das Vermögen ist, sich selbst eine Vergangenheit zu setzen, dann liegt in dieser Setzung gerade die Möglichkeit ihrer Bejahung wie auch ihrer Negation. Erstere denkt Schelling als Liebe, deren Verdrängung als das Böse. Letztere ist ebenso wie die Liebe niemals außerhalb des Vermögens des Geistes, sondern vielmehr darin von Krankheit zu unterscheiden, daß sie durchaus geistig sich verwirklicht. Der Moment der Entscheidung in der Existenz fällt also in das Übernatürliche und ist daher im Absoluten selbst als lebendige Beweglichkeit nur aufzufassen.

Der Fichtesche Standpunkt ist um eine Basis erweitert worden, von der her seine Kritik erfolgt. Das Verhältnis des endlichen Ich zu seinem Grund ist derart, daß, was immer es auch tut, es der verfügbaren Relation niemals zu entkommen vermag und dennoch vor ihr in Freiheit sich bewegen kann. Da Deriviertheit und Absolutheit für das endliche Ich zugleich als wesentlich zu gelten haben, muß der Vorgang der Verkehrung in dieser ambivalenten Situation erfaßt werden. Die Entscheidung, sofern sie im Absoluten selbst stattfindet, bleibt, solange es um eine Theorie des Sündenfalls geht, als solche nur vor dem Hintergrund der Deriviertheit überhaupt zu bestimmen. Der Existenz als absoluter ist es aber möglich, unabhängig von ihrem Grunde zu handeln und ihren eigenen Willen durchzusetzen. In dem, was sie tut, bleibt sie in der Weise, wie Geist im Ganzen struktural verfügt ist, der Basis verpflichtet, sich selbst und somit das Ganze immer wieder so bestimmt auslegend. Insofern die ontotheologische Verfassung sowohl individuell wie im Ganzen sich durchhält, durchwest Identität eine jede Handlung des freien Geistes. Selbst im Bösen geschieht nichts anderes als ein jeweils spezifisches Auslegen und Ordnen der Struktur des Ganzen. Diese hält sich trotz aller Verkehrung und in derselben durch, sowie auch die "Einheit der Principien in immer gleichem Verhältnis" 17) bleibt.

Mit der Verselbständigung des Einzelnen im Ganzen droht lediglich eine Umkehrung der Struktur hinsichtlich ihrer formalen Beschaffenheit. Verkehrte Struktur und geordnete sind in ihrer materialen Zusammensetzung gleich, "in dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente wie in dem einzigen Ganzen waren" 18). Ihre Konstellation ist lediglich turbiert, so daß das "Verhältnis des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit" 19) der verhängten Ordnung nicht mehr entspricht. Die Existenz tritt aus der Ordnung des Ganzen als der Hierarchie von Ungrund,

14) H. Zeltner, Schelling-Forschung seit 1954, 1975, 62.

15) Op.cit., 63. 16) VIII, 259, 265. 17) VII, 372.

18) VII, 370. 19) a.a.O.

Grund und Existenz. Zugleich damit stört sie das Verhältnis zur Natur. "Zertrennung des Ganzen" 20) meint aber keine Vernichtung oder Privation des Bestandes der Struktur, sondern lediglich "falsche Einheit ..., die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann" 21). Dabei hört das interpolare Leben innerhalb des Ganzen keineswegs auf, sondern wird eher potenziert. Falsche Einheit und wahre widerstreben einander und heben sich in ihrer Diversität voneinander ab. Ihre Unabhängigkeit repräsentiert sich in der Verschiedenheit des jeweils Intentionierten, das in der jeweiligen Existenz als jeweils Gewolltes dominant wird. Der Wille zum Guten und zum Bösen repräsentiert aber nur einen absoluten Willen, mit dem Unterschied, daß gemäß der Unabhängigkeit der Prinzipien er entweder als "Wille des Grundes" oder als "Wille der Liebe" 22) sich verwirklicht. Letzterer, als Affirmation absoluter Ordnung, bedeutet aufgrund der Verschiedenartigkeit von Abfall und Sündenfall und ihres Zugleichbestehens zwar eine Überwindung des Sündenfalls und damit auch zugleich des Abfalls, sofern er im Menschen sich vollzieht, steht aber im Widerspruch zum Abfall als Krankheit. Beider Unterscheidung ist notwendig, soll die Utopie der Liebe nicht zum Unsinn degenerieren, indem mit der Liebe im Geiste eine Erlösung von Krankheit versprochen wird. In Liebe ist Krankheit nicht verschwunden, sondern nur überdeckt 23) und als in einem anderen denn im endlichen Ich urständig erkannt und als solche belassen 24). Der Streit beider Willen hat seinen Ort in der Persönlichkeit des Einzelnen und ist zugleich von "universelle(r) Wirksamkeit" 25). Der Ort seiner Aktualität ist allerdings von seinem initiierten Moment zu unterscheiden. Letzteres nennt Schelling in der Freiheitsschrift "Willen des Grundes" 26) im Unterschied zu seiner jeweiligen Besonderheit, dem "Eigenwillen der Creatur" 27).

Ersteren denkt Schelling nicht als "Urheber" 28) des Bösen, sondern eher als einen libidinösen Reiz, der "die Lust zum Creatürlichen oder den eigenen Willen ... erweckt" 29) und damit selbst noch nicht "an sich ... das Böse" 30) ist. Verkehrung stellt sich vielmehr erst ein, sobald die "erregte Selbstheit" sich als solche ergreift, sich gegen das Ganze wendet und damit den Bruch verwirklicht. Zwischen Erregung und schließlich "Zertrennung" liegen gemäß den Stufen der jeweiligen Repräsentation von Identität im Naturprozeß auch verschiedene Modi von Irritation, deren höchste und kritischste Stufe mit der Existenz als derivierter Absolutheit gegeben ist. Der Erfahrung der Disparatheit und des Bedrohlichen in der Natur versucht Schelling mit der Theorie eines Kräftespiels gerecht zu werden, dessen ständige und unaufhebbare Irritation 31), selbst bevor sie zum völligen Durchbruch im Bewußtsein gelangt ist, bereits den "Schleier der Schwermuth... über die ganze Natur ausgebreitet ..." 32) hat.

Da die Anzahl der Strukturmomente im Ganzen festliegt (in der Freiheitsschrift als Ungrund, Grund und Existenz) und invariant bleibt trotz aller Verkehrung, können deren Möglichkeiten nicht unbegrenzt sein. Zudem sucht Schelling das initiale

20) VII, 370.
23) VII, 391, s. S. 119, Anm. 93
26) VII, 375.
29) a.a.O.
32) a.a.O.

21) VII, 371.
24) VII, 375.
27) VII, 363.
30) a.a.O.

22) VII, 375.
25) VII, 373.
28) VII, 399.
31) Vgl. VII, 399.

Moment der Turbation eindeutig zu bestimmen. Ist die Möglichkeit der Sünde, des Bösen, der Krankheit und Unwahrheit einmal als Verkehrung einer fest begrenzten Struktur aufgefaßt, so ist die Regel solcher Variabilität nur schematisch zu denken. Die Struktur des Ganzen hatte sich aber als doppelbödig erwiesen, wobei sich die Dreiheit der Momente auf jeder Ebene durchhält, eine Gegensätzlichkeit und Einheit bildet, deren Einheit wiederum das Ganze ausmacht. Die Verkehrung der Struktur muß also unter zweierlei Gesichtspunkten berücksichtigt werden. Einmal hinsichtlich des Bestandes der ontisch-ontologischen Einheit als einer zweier Ebenen und zum anderen hinsichtlich des tri-polaren Bestandes der Einheit als Existenz 33).

Nichts anderes "außer den beiden Principien in Gott" 34) bildet die Relation, innerhalb derer die Verkehrung stattfindet. Nach dem Bisherigen erscheint es nicht mehr verwirrend, wenn der Moment des Umschlags einerseits in der Auflösung des Grund-Existenz Verhältnisses gesehen wird, zum andern aber das Argument der individuellen "Entscheidung" 35) dadurch entkräftet zu werden droht, daß die "Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt" wird 36) und die Möglichkeit des Bösen in einer "Sollicitation des Grundes" 37) gesehen wird.

"Sollicitation" bezeichnet einen Vorgang der Lösung und Trennung einer vormaligen Einheit zugunsten einer späteren. Eine solche ist betreffs des Grundes vor seinem Sein als Grund zu veranschlagen in der unstrukturierten Einheit des Ungrunds. Eine Erhebung des Grundes kann also nur als selbständige Ab- bzw. Gegenwendung möglich sein, konträr zur anfänglichen Einheit. Damit ist dem materialen, hier zugleich auch matriarchalen Prinzip eine Teilhabe an der Korruption unterstellt, die allerdings ohne die Existenz und deren Freiheit kaum effektiv wäre.

Über die Art der "Sollicitation des Grundes" finden sich in der Freiheitsschrift nur wenige Äußerungen. Wichtig erscheint uns dabei deren innerstrukturelle Wirkung. Die Behauptung eines Anspruchs "gegen das Überkreatürliche" 38) seitens des Grundes liegt der Möglichkeit nach in seiner Selbständigkeit beschlossen gegen sein jeweils Höheres. Die Unabhängigkeit der Prinzipien erlaubt eine Flexibilität ihres Verhältnisses anzunehmen, die effektiv nur eine der Verkehrung sein kann, solange Grund und Existenz in hierarchischer Folge als Basis und als Höheres bestimmt sind. Die Auslegung des Grundes als des matriarchalen Moments scheint aber eine Verkürzung dessen, was als Grund zu denken ist, zu beinhalten, zumal derselbe nicht a se als solcher zu gelten hat, sondern aus einem dem Verhältnis Grund-Existenz vorgängigen Prozeß der Differenzierung des Initials entstanden ist, also auf dem Wege der anfänglichen strukturalen Entfaltung des Absoluten. Die Sollizitation richtet sich also gegen diese Genese, der der Grund sich verdankt und in der er gleichzeitig ein weiteres bestimmendes Moment für die Existenz ist. Der Anspruch des Grundes auf Selbständigkeit richtet sich also gegen das "Überkreatürliche", sofern es Bedingung der Schöpfung selbst ist im Moment seiner genetischen Entfaltung und somit gegen die absolute Einheit. Zum andern richtet er sich gegen das ihm Höhere, insofern es Geist ist. Geist als offenbarende Bewahrung des Bestandes der Momente des Ganzen kann weder dem Einzelnen noch dem

33) Vgl. VII, 382-391.

34) VII, 375.

35) VII, 385.

36) VII, 370.

37) VII, 399.

38) a.a.O.

Basalen eine Geltung zuerkennen, die gegen seine eigene Bedingung selbst gerichtet ist. (Damit legitimiert sich das Postulat der Wiederversöhnung Gottes mit der Natur.) Damit ist aber noch nicht gesagt, inwiefern die Sollzitation des Grundes überhaupt wirksam sein kann. Sie ist innerstruktural nur in Bezug auf die Existenz zu denken, wenn diese als Ort der Verkehrung oder des Sündenfalls erkannt werden soll. Existentiell kann ein Anspruch des Grundes nur als Behauptung der basalen Ebene des Triebes gegen die höhere der Vernunft aufzufassen sein. Gleichwohl ist der Wille des Grundes "kein völlig bewußtloser", sondern vielmehr von "mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust" 39). Die Behauptung impliziert, daß der Trieb in der Existenz nie reiner Trieb ist, daß vielmehr Bewußtsein und Trieb in "Begierde oder Lust" auf eigentümliche Weise verbunden sind, so daß "deren ... Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können)" 40). Diese Lust wird durch den Anspruch des Grundes, eine nicht abzuweisende Aufdringlichkeit materialer Kräfte, auf das "Creatürliche" gelenkt und erweckt so "den eigenen Willen" 41) der Existenz. Dieser ist insofern mit dem Willen des Grundes identisch, wie (ohne Zwang, 42)) in ihm dessen Anspruch stattgegeben wird. Dabei schlägt beider Verhältnis um. Die Lust am Kreatürlichen macht das Kreatürliche der Existenz zum Objekt ihrer Begierde, das, was deren Bedingung ist, zum Ziel ihrer selbst und verkehrt so in einem inneren Geschehen die eigenen immanenten Prinzipien.

Das Zusammenspiel von Grund und Selbstheit bleibt an beide Kräfte gebunden. Der Wille des Grundes erregt "gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur" 43) und lebt in derselben als Egoismus weiter. Die Bedingung hierfür sieht Schelling im Zerreißen der bindenden Macht der Seele 44), in der der Zusammenhang von Grund und Höherem in der Existenz in einer Einheit bewahrt wird. Die Verkehrung ist somit eine Spaltung bereits vermittelter Einheit, in der das ehemals Aufgehobene zum Projizierten wird, wobei das Getrennte unter der Macht der Einheit zu einem disparaten Kräftespiel sich ausläßt, dessen Bedingung eben die Trennung oder Objektivierung ist. Die Macht der Einheit in der Dualität setzt sich durch in der Form "der Begierden und Lüste" 45), deren Wirkung allerdings nur dadurch sich zu zeitigen vermag, daß in ihnen "das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur immer noch fortbesteht" 46).

Dieser widersprüchliche Zusammenhang fand freilich in der Freiheitsschrift eine nur ungenügende Darstellung, ohne daß Schelling deshalb jedoch ein Vorwurf zu machen wäre. Für ihn war es selbstverständlich, daß nur vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie eine Lektüre der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit zu einem angemessenen Verständnis führen kann.

Bereits 1799 findet sich der hier entwickelte Zusammenhang der Disproportionalisierung eines basalen Kräftespiels, dessen Auflösung bei gleichzeitigem Fortbestand und die damit auf dem Wege einer Objektivierung bzw. Selbstreproduktion stattfindende Produktionspotenzierung eine Darstellung, deren Rezeption für das in der Freiheitsschrift problematisierte Verhältnis von Produktion, Reflexion und Praxis insofern sich als notwendig

39) VII, 395.

40) a.a.O.

41) VII, 399.

42) Vgl. VII, 395.

43) VII, 375.

44) vgl. VII, 365.

45) a.a.O.

46) VII, 366.

herausstellt, wie dabei einerseits eine Theorie der Krankheit bereits vorgestellt wurde, andererseits aber der darin entwickelte Prozeß als natürliche Grundlage anzusehen ist, auf deren Überwindung die Chance einer Versöhnung in Liebe überhaupt sich gründet.

Die erste Skizze einer Theorie der Krankheit hat Schelling im "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" versucht, wobei kaum zu übersehen ist, daß hier ein für den Vorgang der Erregung des Eigenwillens durch die Sollzitation des Grundes fundamentaler struktural analoger Schematismus vorgestellt wird. Die Darstellung dieses Vorgangs bezieht sich auf den Organismus als struktural bestimmte Daseinsform des einzelnen Seienden, das als "Objekt verändert wird" 47). Sofern vom Organismus als Subjekt die Rede ist, ist der Begriff Krankheit unangebracht. Die Konsequenz ist gravierend, überträgt man sie auf die Ebene von Erkenntnis, was keineswegs unerlaubt ist 48), solange Krankheit und Irrtum exemplarisch begriffen werden sollen. Nicht mit dem Selbstbewußtsein schon liegt Krankheit vor.

"Solange nicht der Organismus als Objekt ein anderer erscheint, ist er nicht krank" 49). Analog hierzu ist Irrtum bestimmbar erst und nur dann, wenn das Verhältnis der basalen und intelligiblen Ebene objektiviert erscheint, also Praxis bestimmt. Ein Objekt kann aber nur als krank erscheinen, wenn es ein positives Gegenbild gibt, vor dem es abhebbar ist im Sinne einer "Abweichung" 50). Dieses muß selbst objektiv sein. Wenn der "ganze Kreis des Organismus" im Wechsel und in einer Proportionalität von "Rezeptivität und Thätigkeit" besteht 51), dann ist gerade deren Verhältnis nur im Zuge seiner Objektivation erst überprüfbar. Mit dem Bilde der "Proportion der organischen Kräfte" 52) versucht Schelling eine solche vorzustellen. Es wird in der Freiheitsschrift abgelöst von dem der Persönlichkeit, in der die "lebendige Einheit von Kräften" 53) in einer Ausgeglichenheit gehalten ist, die die Unabhängigkeit und Freiheit eines Dritten, hier des Geistes, erst gewährt, da "beide Principien" 54) ihm zu seiner Verwirklichung untergeordnet sind. Die Hierarchie liegt hier im Verhältnis des Dritten zu seiner Basis, auf der Proportionalität als Bedingung gilt. Damit ist umgekehrt noch keine Begründung des Leidens gegeben, sondern Disharmonie wird lediglich auf eine Fehlregulation eines anfänglich ausgewogenen Verhältnisses zurückgeführt.

47) III, 236.

48) Das Problem solcher Analogisierung hat W.Hartkopf, 1972, deutlich gesehen. Es liegt im "Verhältnis der bewußten und unbewußten Denkopoperationen zur Strukturiertheit des Realen" (108). Gerade diese Problematik scheint den weiteren Gang naturphilosophischer Spekulation bei Schelling gebremst zu haben. Der Versuch, Analogisierungen stringent durchzuhalten, hat zu einer Ablösung der erkenntnistheoretischen Problematik von der naturphilosophischen geführt und an die Stelle der letzteren exemplarisch das Schema der Zeugung als genealogischer Prozessualität (der höchsten Form organischer Reproduktion) im Sinne der Strukturentfaltung eingesetzt, in dem die "Grunddialektik", aus der die "gesamte Naturkonzeption" (110) zuvor entwickelt war, aufgehoben ist. Gerade im Beharren auf diesem Paradigma ergeben sich in der Folge neue Auffassungen, denen durchaus die Einsicht zugrunde liegt, daß "nicht einfach die Dialektik des Denkens auf das reale Sein und Geschehen übertragen werden kann" (109). Hartkopf hat diese Perspektive nicht weiterverfolgt.

49) III, 236.

50) III, 221.

51) III, 236.

52) III, 220.

53) VII, 394.

54) VII, 404.

So wie die Theorie des Sündenfalls von einem paradiesischen Dasein ausgeht, so entsprechend die Theorie der Krankheit davon, daß "die Abweichung mit der Existenz des Produkts als solchem nicht bestehe" 55). Sieht die Freiheitsschrift in der "Erregung" 56) des Eigenwillens nur die Bedingung der Möglichkeit exzentrischer Verkehrung, aber nicht das Böse selbst, so faßt entsprechend die organismustheoretische Konzeption von 1799 denselben Vorgang als Übersteigerung eines zum Leben notwendigen Kräfteausgleichs im Sinne einer graduell relativierbaren "Erregbarkeit" 57) auf, die selbst keineswegs die Krankheit schon ausmacht. Diese ganze Untersuchung, als "Mittelglied der Hauptuntersuchung" 58) durchaus in ihrer Bedeutung hervorgehoben, reduziert das Phänomen der Krankheit auf ein Proportionsverhältnis organismuskonstitutiver Kräfte, ohne ihm jedoch aufs Ganze gesehen eine irritative Macht zuzuerkennen. Solange in der Krankheit "dieselben Faktoren" 59) wirken wie im regulären Lebensprozeß, ist sie lediglich partikulär wirksam und im Ganzen des Prozesses immer schon aufgehoben. Eine im selben Maße fatale wie realistische Perspektive zeichnet sich ab, die, daß das Verkehrte auf dieselbe Weise wirklich ist wie das Leben selbst.

"Erregbarkeit" kann als allgemeine Form der "Erweckung des Lebens" 60) nicht schon Krankheit sein, sondern vielmehr ist diese erst mit einer "Veränderlichkeit" 61) der Organe selbst gegeben. Diese ist abhängig von den sie "erregenden Potenzen" 62), deren jeweilige Proportionalität eine Veränderung in der Selbstreproduktion zur Folge hat. Äußere Affektionen spielen dabei eine entscheidende Rolle, womit der Grad der Reizbarkeit dialektischer Regelung unterliegt in umgekehrt proportionalem Verhältnis, so daß mit einer Abschächung der Reize z.B. deren "relative Intensität" 63) zunimmt ebenso wie der Grad der durch sie bedingten Erregbarkeit und umgekehrt. Mit der Negation ist also eine Potenzierung gegeben, deren Folge durchaus eine graduelle Überreizung sein kann, die, jeweils in zwei Richtungen verlaufend, entweder als Harmonie oder in einer "Disproportion in der Erregung" 64) wirksam wird. Als deren Faktoren gelten "Sensibilität ..., die organische Receptivität" und "Irritabilität ..., die organische Thätigkeit selbst" 65), deren jeweilige Quantität veränderbar bei gleichbleibender summarischer Qualität ist. "So ist das Ganze immer sich selbst gleich, aber innerhalb dieses Ganzen ist Disproportion möglich" 66). In der Krankheit ist deren Zusammenspiel so gestört, daß schließlich beide "Faktoren ... sich trennen" und dadurch als gesonderte erst unterscheidbar werden. Die Trennung, vorbereitet durch das "wechselseitige Sinken und Fallen" der beiden "Faktoren der Erregbarkeit" 67) erscheint Schelling als Bedingung jeder Krankheit. Deren beständige Wirkung prägt entsprechend den Reproduktionsprozeß und damit den Ablauf des Lebens.

Was hier als Disproportionalität von Faktoren erscheint, tritt in der Freiheitsschrift als korrumpierbare Einheit von "Licht-Welt und finsterner Princip" 68) auf, deren Ausgeglichenheit in der tripolaren Struktur der Persönlichkeit angestrebt ist. Die

55) III, 221.

58) III, 222, Anm. 1.

61) III, 224.

64) III, 230.

67) III, 235.

56) VII, 401.

59) III, 222.

62) III, 225.

65) a.a.O., ff.

68) VII, 404.

57) III, 221.

60) VII, 400.

63) III, 229.

66) III, 234.

wechselnde Proportionalität gilt ebenfalls in den Stuttgarter Privatvorlesungen als innerlich labiles Hierarchieverhältnis basaler Kräfte, womit zugleich eine unumstößliche Ordnung des Wechselverhältnisses angesprochen ist. In der Folge, den "WA", wird konsequenterweise nicht mehr allein in dieser Bewegung wechselnder Ausgewogenheit die Bedingung der Disparatheit gesehen, sondern nuancierter in einem diesem verhältnis inhärenten Hiatus, dessen phänomenale Bestimmung im paradigmatischen Kontext von Zeugung und pränatalem Leben gelingt. Vorbereitet ist diese Ansicht durch die naturphilosophische Auffassung vom Produkt als einem "Hemmungspunkt" 69), der dadurch überwunden wird, also weiterer Produktivität sich eingliedert, daß er eben nur als Produkt zu gelten hat und als solcher immer nur "den Grund des folgenden" 70) abgibt. Damit ist dem Prozeß selbst der Primat gegenüber dem Produkt zuerkannt, so daß dessen Selbständigkeit als einzelnes immer nur über eine Negation aufzufassen ist, in der fortwährende Indifferenzierung prozessual sich durchhält.

Die Beschaffenheit des Produkts und daraus folgend die Möglichkeit divergierender Produkte und ihrer Stufenfolge in der Natur versucht Schelling aus der "Struktur ihrer Organe" 71) und der "Proportion der organischen Funktionen" 72) hinreichend zu erklären, wobei freilich deren Bestimmung mit den Bedingungen der Krankheit als identisch sich herausstellt. Eine einzelne organische Funktion hat zwar ein "eignes Leben (vita propria) - insofern aber die Ausübung dieser Funktion doch nur innerhalb jenes ganzen Organismus möglich wäre, nur gleichsam ein geborgtes Leben" 73). Für das Entstehen verschiedener Produkte ist der dem einzelnen Organ bzw. Produkt inhärente "Konflikt von Aktionen" 74) nur "aus einer verschiedenen Proportion" her erklärbar, deren Intensität relativ gesehen ab- oder zunimmt, auch wenn sie im ganzen gleichbleibt. Der hierarchische Gesichtspunkt, unter dem das Zusammenspiel der basalen Kräfte später aufgefaßt wird, gilt bereits hier. "In einer einzelnen Organisation" kann "entweder eine dieser Funktionen die herrschende seyn; in dem Grad aber als die eine herrschend wäre, müßte ihre entgegengesetzte unterdrückt seyn" 75). Deren verhinderter Ausgleich führt innerhalb der Natur zu immer neuen Produkten bis zur letztendlichen Aufspaltung der Funktionen der Produktivität in der Trennung der Geschlechter.

Das dem einzelnen Seienden als Organ immanente Aktivitätenverhältnis bliebe in seiner Flexibilität für den Prozeß unbedeutend, wenn es in demselben sich nicht verändernd auswirkte. Da "von dieser Proportion selbst die organische Struktur abhängt" 76), müßte umgekehrt jede spezifische Organisation aus ihr ableitbar sein. Für den hier zu entwickelnden Zusammenhang bleibt diese Wirkungsweise nur exemplarisch hinsichtlich ihres Schemas interessant. Das einzelne Organ (das Seiende) ist in seiner Realität zweifach bestimmbar, einmal betreffs seines Bestandes, der als fortwährende Reproduktion seiner selbst aufgefaßt werden muß, (wodurch es "Object seiner selbst" ist) und zum anderen als Subjekt dieser "Selbstreproduktion" 77). Als letzteres ist es gegen eine "Außenwelt" 78) geschieden, zu der es sich zugleich resistent erhält, indem es ihr gegenüber "nicht unmittelbar

69) III, Anm.2.

72) III, 65.

75) III, 67.

78) III, 147.

70) a.a.O.

73) III, 68.

76) III, 68.

71) III, 64.

74) III, 66.

77) III, 146.

empfänglich ist" 79), wenn auch von ihr "nicht unerreichbar" 80), sondern vielmehr in seiner jeweiligen Funktion integriert. Vom Organ als Subjekt ist die Rede betreffs seiner inneren "Duplicität selbst, die im Produkt sich aufhebt" 81).

Die Betonung liegt bei der von außen in ihrer spezifischen Wirksamkeit betroffenen subjektiven Existenz. Die Wirkung der Außenwelt darf nicht zu einer Störung ihrer Selbstreproduktion führen. Ein Organ kann seine äußere Funktion nur erfüllen, solange seine Reproduktivität, d.h. das spezifische Verhältnis seiner basalen Kräfte nicht gestört ist. Im Ausgleich dieser Aktivitäten erhält es sich in einer "Irritabilität", in der es gegen seine Außenwelt einerseits in ständigen "Kämpfen ... um seine Identität" 82) begriffen und zugleich fortwährender Beeinflussung ausgesetzt ist. Daher gibt es für das einzelne Organ immer "eine doppelte Außenwelt" 83), die seiner Funktionserfüllung und die seiner Beeinflussung, innerhalb derer befangen es selbst als "Dyas" 84) begriffen werden muß. Diese Bestimmung des Seienden ist von Schelling nie aufgegeben worden und bildet die Grundlage bzw. den Angelpunkt seiner Spätphilosophie. Innerhalb der Philosophie der Mythologie erfährt sie ihre mythische Darstellung und Interpretation, an der zugleich, auf der Basis einer Theorie der Irritation des Subjekts im Brennpunkt dieser beiden Wirkungsbereiche, gleichsam im Gegebild eine Kritik der Erkenntnis sich maßgeblich aufbaut.

Die ineinandergreifenden "Regelkreise" 85), deren Schema hier als gegenstrebig linear bestimmte Konfliktsituation erscheint, lassen sich in ihrer Zwiespältigkeit derart charakterisieren, daß eine Wirkung von außen immer nur die spezifische Tätigkeit des Subjekts selbst betreffen kann, daß zugleich aber diese Tätigkeit, zumal sie in der Interaktion der basalen Kräfte besteht, hierdurch auch wiederum nicht betroffen sein kann, wenn umgekehrt das Reproduktionsvermögen des Organs aufs Ganze gesehen nicht aufhören soll. Vielmehr umgekehrt scheint das Subjekt nur durch diese sich erhaltende Macht "in Contiguität mit seiner Außenwelt (zu, Erg.J.P.K.) stehen" 86). Umgekehrt bleibt deren Effizienz nur solange am Organ ablesbar, wie es selbst reproduktiv tätig ist. Am Organ als Objekt werden die Wirkungen gegebenenfalls in den gestörten Funktionsabläufen als Krankheit erfahrbar. Letztere wäre demnach als auf dem Wege der Rezeptivität modifikatorisch beeinflusste Reproduktionskraft, also als irritierte Selbstreproduktion zu bestimmen. Dies wird sich im folgenden als bedeutend herausstellen.

Die Wirkungsweise der Außenwelt als übergeordneter Organisation bleibt für Schelling als Bedingung der Möglichkeit der Veränderung von Reproduktion und somit als Bedingung der Möglichkeit der "Stufenfolge" 87) bestimmbar, deren Angelpunkt das einzelne Seiende als "Dyas" ist. Das basale Wechselverhältnis der Kräfte bleibt als Bedingung der Stufenfolge "der Produktivität selbst" 88) sowie in der Reproduktion bestehen, so daß, nimmt man die Unaufhebbarkeit der letzteren als Konstante einer alles durchwirkenden Macht an, "die eigentliche Naturgeschichte" nicht an den Produkten, sondern nur im Zuge einer Darstellung dieser Kraft selbst zu beschreiben ist, die "eine der Freiheit sich gleichsam wehrende Produktivität durch alle Wendungen und Krüm-

79) III, 147.

80) III, 146.

81) III, 161.

82) a.a.O., Anm.1.

83) III, 147.

84) III, 148.

85) W.Hartkopf, op.cit. 95.

86) III, 148.

87) III, 255.

88) III, 307.

mungen hindurch ..." ist, also eine in den Verkehren sich durchhaltende Wirklichkeit 89).

Was in der Freiheitsschrift eine Erhebung des Grundes genannt wird, ist nichts anderes als ein Umschwung im Prozeß der Reproduktion, wobei das "niederere höherer Faktor der untergeordneten Kraft wird" 90). Letztere ist die Reproduktion selbst, der das basale Kräftespiel insofern zum höheren Faktor wird, wie es dies zu objektivieren strebt. Das gestörte Kräftespiel wird reproduziert und stellt sich dar als krankes Organ. Die Objektivierung des Basalen wird also durch einen umgekehrten Vorgang der Inversion des Höheren in ihren Grundkräften modifiziert. "Die höhere Funktion verliert sich in die untergeordnete (so, Erg. J.P.K.) daß ihr höherer Faktor verschwindet" 91), derjenige der nächsthöheren Funktionserfüllung zugunsten modifizierter Selbstreproduktion. Dadurch ist der höhere organische Integrationsrahmen gestört und das einzelne Organ in seiner fehlgeleiteten Reproduktivität isoliert, auch wenn es in modifizierter Form auf andere Organe sich auswirkt, so daß es zu einer totalen Auflösung nicht kommt. Wenn aber das Höhere das der Dignität und Prozessualität nach eigentlich anzustrebende und durchzuhaltende ist, und ein jedes Produkt nur als Basis des Höheren zu dienen hat, dann scheint im Schema der Stufenfolge der Natur zugleich das der irritativen Abweichung angelegt zu sein, die es jetzt als individuelle und von Freiheit bestimmte aufzufassen gilt.

Die Diskrepanz liegt in der Unvereinbarkeit von Reproduktivität und übergeordneter Funktionserfüllung des einzelnen Seienden. Dessen doppelte Außenwelt, die Bereiche der Rezeptivität und Funktionserfüllung, sind solange nicht integrierbar wie die Möglichkeit der Veränderbarkeit der basalen Kräfte des Seienden nicht schlüssig geklärt ist im Sinne ihrer Beherrschbarkeit. Eine solche Beherrschung kann faktisch nur als Stabilisierung des Kräftespiels aufzufassen sein im Sinne einer Hemmung seiner Beweglichkeit, was freilich einer Preisgabe progredierenden Lebens und einem Zurücksinken in einen demselben vorgängigen Zustand gleichkäme.

Hiervon dependiert die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung als einer Harmonisierung beider Lebensbereiche, soll nicht umgekehrt der Prozeß sich permanent potenzierender Produktion als Kampf aller gegen alle zu immer subtilerer Zersplitterung des Ganzen führen. In der Harmonisierung des basalen Kräftespiels wäre somit die Bedingung für die Möglichkeit einer im Integrationsrahmen aller Einzelorgane gelungenen individuellen Reproduktivität gegeben. Solange dieses Kräftespiel für die jeweilige Existenz die basale Lebensbedingung ausmacht, als solche aber unabhängig vom Einzelnen ist, ist sie für diese nur ein "geborgtes Leben". Die Suche nach der Möglichkeit seiner Harmonisierung greift somit über einen dem Einzelnen verfügbaren Rahmen hinaus. Die Form solch transzendentalen Rückgriffs ist mit dem Bewußtsein gegeben und damit auch die Bedingung der Möglichkeit seiner Harmonisierung.

89) III, 307. Die hier vertretene Vorrangigkeit des Prozesses wird auch in der Spätphilosophie Schellings beibehalten. Gleichwohl bleibt es nicht bei einer solchen bloß idealen Wirklichkeitsauffassung. Die Spätphilosophie versucht, vornehmlich als positive Philosophie, den Produkten gerecht zu werden, indem sie sie in ihrem Dasein, jedoch nicht in ihrer jeweiligen Besonderheit als Garanten einer wirklichen Prozessualität begreift.

90) III, 256.

91) III, 255.

Es hat den Anschein, als gälte es, den Widerspruch von durch Rezeptivität veränderter Subjektivität und deren Funktionieren in der Außenwelt, womit hier in erster Linie Natur gemeint ist, allein repressiv zu bewältigen, als seien Beherrschung und Stabilisierung der eigenen Subjektivität allein die Bedingung einer Harmonisierung des Individuellen mit einer als absoluter Macht anerkannten Außenwelt. Schellings Versuche, dieser weder kritiklos noch ohnmächtig sich zu überantworten, haben im Anschluß an die Naturphilosophie im Rahmen des Identitätssystems sich zunächst ästhetisch manifestiert. Eine solche Lösung ist freilich nach der Freiheitsschrift in dieser Form nur noch beschränkt möglich. Gleichwohl bleibt Schellings spätere Auffassung der ästhetischen tendenziell gleich. Beidemale geht es ihm darum, Produktion auf höherer Ebene außerhalb einer die Außenwelt funktualisierenden Interessenverwirklichung zu ermöglichen. Schellings Konservativismus hofft auf die gänzliche Negation der Außenwelt zugunsten einer absoluten Wirklichkeit, für die die individuelle Subjektivität nur Medium ist. Dies soll sich vollziehen im Verzicht auf die Durchsetzung individueller Interessen. Das meint nicht nur den Verzicht auf die praktische Unterwerfung und Ausbeutung von Natur, sondern mehr noch den Verzicht auf Realisierung seiner selbst.

Die Stellung und Wirkung der "Dyas" als freier gilt es nicht nur zu retten, um Bewußtsein in diesem, jegliche Individualität aufhebenden Prozeß überhaupt ausmachen zu können, sondern vielmehr im Interesse der Reversibilität desselben, wenn nicht Natur zur absoluten Macht und damit jede Hoffnung auf Erlösung aufgegeben werden soll. Von einer freien Existenz ist bei Schelling niemals im Sinne ungehemmter Reproduktivität die Rede. Vielmehr bleibt diese an eine Basis gebunden, deren gelungene Harmonisierung am übergeordneten Strukturzusammenhang ablesbar sein soll und zugleich eine Beendigung der Sukzession, also weiterer natürlicher Produktivität zur Folge hat, ohne daß damit der Bestand des Seienden verfielen.

Die im eigentlichen Sinne freie, individuell ihr Leben bestimmende Existenz ist gerade nicht außerhalb natürlicher Prozessualität stehend aufzufassen. Gerade "das entwerfende Ich ist selbst von der Natur entworfen und gründet in ihr" 92), aber nicht im Verlauf ungebrochener Produktion, sondern gerade durch das dem Naturprozeß immanente Moment der Hemmung und Individuation. Aus der Stockung des Prozesses durch Autarkisierung der Partikularitäten, deren organische Erscheinung vor dem Hintergrund des Ganzen nur als Irritation bestimmbar ist, ergibt sich die Möglichkeit neuer Organisationen, worunter auf idealer, d.h. hier von Existenz initiierte Seite die Geschichte schlechthin anzusehen ist. Die Phänomene der Krankheit werden somit zu progressiven Momenten eines symptomatologisch auslegbaren Naturprozesses 93) sich sukzessiv entwickelnder Autarkie bis hin zu einer voll ausgebildeten

92) J. Habermas, 1954, 163.

93) Vgl. Novalis, Das Allgemeine Brouillon. "Fängt nicht überall das Beste mit Krankheit an? Halbe Krankheit ist Übel - Ganze Krankheit ist Lust - und zwar Höhere" (S.W. Bd. III, 389). "Ganze Krankheit" wäre nach Schelling ein völliger Bruch mit der äußeren Welt im gänzlichen Aufgehen in der Verwirklichung der dem Einzelnen immanenten Dynamik ohne ein äußeres Medium. Schelling hat diesen seelischen Masochismus des Novalis so nicht thematisiert. Parallelen sind aber in

subjektiv-individuellen Intentionalität. Die Genese des subjektiven Geistes verläuft gerade über die Disparitäten der Natur anstatt über eine reibungslos hergestellte Identifizierung. Subjektive Intentionalität ist nichts anderes als eine potenzierte Form eines über eine Rückwendung progredierenden Prozesses. Die Produktion eines einzelnen Produkts wird damit zum Problem innerhalb der Progression des Ganzen. Indifferenzierung verläuft in zweierlei Bahnen, deren eine im jeweiligen Produkt immanent verläuft und deren andere über eine erneute Differenzierung sich auslebt.

Ein Exkurs über die Auffassung des Naturprozesses, wie sie in der "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799) konzipiert ist, mag dies verdeutlichen. Im "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" wurde das "Individuum" als der "sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der organischen Kräfte" 94) bestimmt, die einerseits "selbst die Struktur" 95) bestimmt, andererseits lediglich eine innerstrukturelle Funktionserfüllung ausmacht. Alle weitere Produktivität ist innerstrukturell hinsichtlich ihres jeweiligen Initials zu unterscheiden. "Dieselben Stufen, welche die Produktion der Natur ursprünglich durchläuft, durchläuft auch die Produktion des organischen Produkts" 96), ohne deshalb nicht auch von der absoluten Produktivität in ihrer Besonderheit unterschieden werden zu können. Im Gegensatz zur "ursprünglichen Produktivität" 97) handelt es sich im letzteren Fall um die eines Produkts, auch wenn die hierin sich durchhaltende Dynamik die nämliche ist. Sie ist lediglich im ganzen gesehen von der ersten Produktivität, deren "Grundschema" von "Duplicität" bestimmt ist, durch einen höheren Grad struktureller Komplexität unterscheidbar, den der "Triplicität" 98).

Die Notwendigkeit der Behauptung eines dritten Moments begründet Schelling innerhalb des Naturprozesses (z.B. "der galvanischen Kette" 99)) mit demselben Argument wie die Einführung des Ungrunds in der Freiheitsschrift. 1799 heißt es, daß die Einführung des dritten Körpers "nur darum notwendig (ist, Erg. J.P.K.) damit der Gegensatz zwischen den beiden andern erhalten werde. Denn zwei Körper von der entgegengesetzten Beschaffenheit, in Berührung gebracht, setzen sich notwendig ins Gleichgewicht untereinander ..." 100). Analog dient der Ungrund der Aufhellung des Gegensatzes von Grund und Existenz, denn "ohne Indifferenz, d.h. ohne den Ungrund gäbe es keine Zweierheit der Principien" 101).

seiner Theorie des Wahnsinns zu sehen. Der Begriff der Lust, von Schelling nicht immer von Begierde und Trieb unterschieden, ist hier durchaus in Boehmescher Tradition aufzufassen. Sie gilt bei diesem vornehmlich "als des Sohnes Eigenschaft" (Mysterium Magnum, S.S.VII,10,12), ist also erst mit der Vollendung der Struktur gegeben im Aufgehobensein des Widerspruchs. Bei Boehme wird sie demzufolge mit dem "Nichts" in der Vollendung der Struktur, also mit der "Weisheit" identifiziert (vgl. Schelling, VIII, 296, vgl. 293). Die "freye Lust" (J.Boehme, Mysterium Magnum, S.S. VII,12) enthält also immer die Differenz, und das heißt hier "Begierde" oder "Hunger", entsteht aus dem Willen zur Lust als dem Willen des Ungrunds (op.cit., Abs.7) und nimmt über die anfängliche Begierde (Differenz) "nur also die Föndlichkeit" (op.cit.,13), d.h. Bestimmtheit an. Die höhere Krankheit hätte demnach denselben mit

Die Überlagerung zweier Produktionsfolgen führt keineswegs zu deren harmonischer Kongruenz. Die "ursprüngliche" von Duplizität bestimmte Produktion bleibt an sich betrachtet mangelhaft und in der nächstfolgenden zwar ergänzt, aber nur mit erneut defizitärer Erfüllung. Schelling verweist hierbei auf den "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 102), in dem eine erneute Produktivität seitens des Produkts "nur durch beständige Wiederherstellung der Duplicität" 103) konstruierbar war. Gleichwohl ist im zweiten Produktionsprozeß die denselben ermöglichende tripolare Struktur zugleich negiert um durch denselben sich wiederherzustellen, so daß die Konstanz der Triplizität nur unter der Form des Werdens zu halten ist. "Jene Triplizität muß beständig nur werden (entstehen und verschwinden, verschwinden und wieder entstehen), nie seyn" 104). Den Lebensprozeß sieht Schelling folglich an die partikuläre Auflösbarkeit des strukturalen Bedingungszusammenhangs gebunden 105), also durch das charakterisiert, was gerade die Konzeption der Liebe im versöhnenden Geist aufzuheben sucht.

Im organischen Prozeß zerlegt sich die Struktur der Gegensätze in verschieden ausgebildete Produkte, deren unaufhebbare Widersprüchlichkeit darin liegt, einerseits immer wieder erneut produktiv sein zu müssen, andererseits "als Produkt der dritten Potenz in Indifferenz übergehen" 106) zu sollen, wenn letztere nicht absolut aufgeschoben bzw. in unvordenklicher Vorgängigkeit belassen werden soll, womit eine jede Konzeption von Versöhnung sich erübrigte. Im Fortschritt organischer Produktion ist eine Irritation fundamental angelegt, "wodurch ein der Natur gleichsam abgezwungener, gewissermaßen widernatürlicher Zustand" 107) entstanden ist, dessen volle Repräsentation Schelling in der Ausbildung der "Geschlechter" erkennt, deren "Trennung ... ein unvermeidliches Schicksal" bedeutet, das die Natur selbst "nie verwinden kann" 108). Indifferenz ist im einzelnen Produkt selbst nicht im Sinne einer gelungenen real-idealen Organisation, sondern stattdessen allein im Produzieren selbst wirklich. "Das Produkt der Produktivität" ist eine neue Produktivität und "Indifferenz selbst (nur, Erg.J.P.K.) durch Produktivität vermittelt" 109). Deren absolute Verwirklichung erfüllt

Begierde initiierten Prozeß in sich aufgehoben und bliebe im Einzelnen nur immanent, ohne eines äußeren Objekts zu bedürfen. Der von Schelling in Anlehnung an Boehme gebrauchte Begriff der "spielenden Lust" (VIII,296) kann als Gegenbegriff zur differenzlosen intellektuellen Anschauung angesehen werden, die seither bedeutungslos geworden ist. Sie ist eine immanente (geistige) Produktion, die "jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß" (a.a.O.) und demzufolge nicht in Begriffen sich offenbart, sondern im "Erzeugen von Bildern" (a.a.O.), Emblemen, bzw. Symptomen, die die Differenz gleicherweise enthalten.

- | | | | | | |
|------|--|------|-----------|------|------------------|
| 94) | III, 220. | 95) | III, 221. | 96) | III, 323. |
| 97) | a.a.O. | 98) | a.a.O. | 99) | III, 164. |
| 100) | a.a.O. | 101) | VII, 407. | 102) | III, 323, Anm.2. |
| 103) | III, 163. | 104) | III, 165. | | |
| 105) | Mit Recht sieht W. Hartkopf, 1972, hierin ein Theorem von "bisher kaum allgemein beachteter Bedeutung" (81). Die Begrenzung seiner Darstellung auf die frühen naturphilosophischen Entwürfe hindert uns jedoch nicht, gerade diese Erkenntnisse in ihrer formalen Analogie der Theorie des | | | | |

sich nur in fortwährender Reproduktion der Gattung, die "aber an die (nie aufzuhebende) Duplizität der Geschlechter als an eine unvermeidliche Bedingung gefesselt ist" 110). Der Naturprozess ist also gerade durch die Tatsache, daß das jeweilige Produkt immer wieder einer Dualität ausgeliefert ist, charakterisiert und seine Produktivität als organische dadurch bestimmt, "daß die Differenz nie Indifferenz wird" 111). Das natürliche Leben bleibt außerhalb der Möglichkeit absoluter Versöhnung und diese ist nur respektive des natürlichen Lebens auf höherer Ebene möglich, so daß das natürliche Seiende als solches sich selbst überbieten muß.

Die Naturphilosophie verfolgte den Prozeß des Werdens lediglich bis zum "Gipfel der Existenz" 112) und überläßt die Problematik des Sündenfalls, der Verkehrung bzw. der veränderten Fortführung von Produktivität einer Darstellung der Differenz, wie sie "in dem Produkt sich vorfindet" 113). Der Naturprozeß ist damit aus dem Bereich ungebrochener Harmonie eliminiert und statt daß der Widerspruch als bloß begrifflicher in der Existenz nur scheinbar wirklich ist, ist er zum "Seinswiderspruch" 114) geworden, unter dessen sich durchhaltender Form "das höchste natürliche Potenzniveau brüchiger, anfälliger, labiler ist" als je zuvor ein anderes, "so daß es der Natur eigentlich nur mit Kunstgriffen gelingt, auch hier eine Art von Indifferenz zu erreichen" 115). Unter der Voraussetzung eines von Widerspruch gekennzeichneten Naturprozesses bleibt die Forderung seiner Aufhebung nur außerhalb dieses Schemas erfüllbar, womit einsichtig geworden ist, in welcher Weise die "Naturphilosophie ... den Standpunkt des Idealismus erst entstehen läßt" 116).

Das Schema dialektischer Prozessualität, in einer Einheit aufzufassen mit dem Vorgang modifizierter Reproduktivität, bildet die negative Folie, von der eine positive Konzeption erst abzulichten wäre. Da ein Sündenfall aber nur als Irritation bereits gelungenere Harmonie aufzufassen ist, muß dessen Überwindung als Korrektur anzusehen sein, deren Durchsetzbarkeit nicht gegen das Leben selbst gerichtet ist. Die Konzeption von Versöhnung ist an eine bestimmte Auffassung von Liebe und das Postulat der Aufgabe des Eigenwillens gebunden. Leben und Utopie schließen einander aus, solange deren Koexistenz nicht als erträglich einsichtig geworden ist. Das doppelte Leben der "Dyas" hat also in seiner idealen Form der des Prozesses zu entsprechen und zugleich die demselben inhärenten Disparitäten zu überwinden. Die Bedingungen hierfür sind mit dem Bewußtsein ge-

Sündenfalls einzufügen. Nur so wird u.E. deutlich, was es heißt, daß "in der Krankheit die Gesundheit fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist" (VII, 403). Gerade dies scheint uns der Mangel aller bisherigen Interpretationen der Schellingschen Sündenfallslehre, daß der basale Lebensprozeß als Wirken des Grundes nicht naturphilosophisch konkretisiert wurde, geschweige denn die Theorie der Zeugung als Schöpfung hierauf zurückgeführt wurde.

- | | | | |
|------|---|------|---------------------------|
| 106) | III, 324. | 107) | W.Hartkopf, 1972, 80. |
| 108) | III, 324, Anm. 4. | 109) | III, 324. 110) a.a.O. |
| 111) | III, 325. | 112) | a.a.O., Anm. 4 |
| 113) | III, 326. | 114) | W. Hartkopf. op.cit., 80. |
| 115) | W.Hartkopf, op.cit., 81. Auf die hieran sich anschließende Theorie der Kunstproduktion, deren Ausgangspunkt bei einem | | |

geben, jedoch nicht so, daß notwendig hieraus eine Veränderung des Prozesses bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung seiner Form sich ergibt. Die auszugleichenden Faktoren sind die der Disproportionalisierung des basalen Kräfteverhältnisses und der Strukturerschütterung im dialektischen Prozeß. Sie können jedoch nur als auszugleichende aufzufassen sein, solange sie selbst als disparat vor einer sich durchhaltenden und von Harmonie bestimmten Struktureinheit erkannt werden können. Das Paradigma der Zeugung stellt einen Versuch ihrer Objektivation dar. Es ist selbst bestimmt vom dialektischen Schema und läßt zugleich darüber hinaus einen Hiatus im Prozeß erkennen, den zu präzisieren Schelling erst im Verlauf der radikalen Anthropomorphisierung absoluter Prozessualität in den "WA" gelang. Absolute Harmonie zu objektivieren, reicht zwar das Paradigma der Zeugung nicht hin, zumal es selbst von eben den aufgezeigten Faktoren bestimmt ist, dennoch ist es aber geeignet, gerade die Verletzlichkeit der Struktur deutlich erkennbar werden zu lassen. Die Beibehaltung des Paradigmas führt also zu dem scheinbar ausgeweglosen Versuch, am Disparaten die Disparatheit fixieren zu wollen zugleich mit ihrem positiven Gegenbild. Daß dieser Versuch dennoch mehr verspricht, als eine bloße Theorie von Selbstbewußtsein zu leisten vermag, kann nur an einem Vergleich beider Konzeptionen sich erweisen. Reflexion kann als Bedingung der Möglichkeit der Aufhebung von Disparatheit nur wirksam werden, sobald sie nicht selbst wieder zum Ausgangspunkt erneuter nach demselben Schema funktionierender Produktion wird, auch wenn sie denselben Bedingungen unterliegt. In den "WA" hat Schelling den Prozeß der 'Vergangenheit' dort aufgenommen, wo die Naturphilosophie endet, bei der Konstitution einer, den sexuellen Verhältnissen entsprechenden Dualität, deren Momente, gemäß der Auffassung von Liebe, eine prinzipiell gleichwertige Unabhängigkeit und relative Selbstständigkeit voneinander haben. Damit ist die Gleichgewichtigkeit der basalen Kräfte anthropologisch gegeben, und also dem weiteren Prozeß eine Voraussetzung unterlegt, die im allgemeinen außerhalb philosophischer Thematik gelassen wird, gleichwohl aber eine jede in noch so verschiedener Form durchzieht und bestimmt.

Mit der Paradigmatisierung des Zeugungsverhältnisses wird einerseits der Vorgang natürlicher Prozessualität zum normativen Schema erhoben, zum anderen gegen diese Prozessualität ein Verhältnis zu behaupten versucht, dessen umklammernde Gewalt allein jede weitere exzentrische Produktivität als Verfehlung bzw. als Bruch des anfänglichen Verhältnisses erscheinen läßt. Im Anschluß an die Theorie des Sündenfalls versucht Schelling auf der Basis dialektischer Prozessualität die Möglichkeit seiner Überwindung durch Behauptung eines unmittelbaren Verhältnisses von Bedingung und Derivat aufzuzeigen. Nur in dieser paradoxen Situation läßt sich das Paradigma akzeptieren und Reflexion als Bedingung der Möglichkeit einer Erfüllung absoluter Prozessualität und andererseits als die der Möglichkeit der Irritation einsehen. Die Krisensituation möglicher Pervertierung der "Dyas" gilt es vor diesem Hintergrund zu erkennen.

rechten Verständnis des Kunsttriebes als "Compensation des Zeugungstriebes" (VII,456) zu nehmen wäre, muß hier verzichtet werden.

Die Beweglichkeit der Liebe

Also verstehen wir, daß Freud und Leid, Liebe und Feindschaft, alles durch Imagination und Lust urstände, dann in der Lust gegen Gott, als gegen der freyen Liebe, entsteht das Freudenreich mitten in der Todes-Angst ...

J. Boehme 1)

Das Schema des Schellingschen Anthropomorphismus liegt darin, den Vorgang von Irritabilität und Reproduktivität sowie den der nur regressiv sich übersteigernden Progression der vita Gottes so eingeschrieben zu haben, daß gerade deren Produkte nur als defizitäre Formen strukturaler Erfülltheit angesehen werden können. Die Offenbarung der Fülle vollzieht sich in engster Bindung an den Mangel und führt zu einer Unausgeglichenheit in der Natur des Absoluten, deren Erlösung gerade auf dem von ihm ausgehenden Wege nicht zu erhoffen ist. Gott hat sich in ein Leben verstrickt, das er selbst weder aufheben noch verändern kann, das vielmehr die negative Voraussetzung seiner eigenen Vollendung ist. Anthropologisch, das ist letztlich mit Schellings Realismus gemeint, ist die Notwendigkeit der Anerkennung dieser Prozessualität, um überhaupt zu einer hiervon sich abhebenden Wirklichkeit zu gelangen. Solange die vom Menschen ausgehende Produktivität jedoch aus diesem Schema nicht auszubrechen vermag, bleibt es weiterhin auch auf idealer Ebene formal maßgebend.

Damit ergibt sich eine eigentümliche Diskrepanz in der Vorstellung absoluter Wirklichkeit. Einerseits bleibt die Differenz in der absoluten Prozessualität unaufhebbar, andererseits soll sie gerade überboten werden. Nicht nur, daß die Erfüllung dieser Aufgabe der Existenz zugemutet wird, scheint das Strapaziose dieser Vorstellung zu sein, sondern vielmehr, daß in solcher Übersteigerung das genannte Schema seine Gültigkeit nicht einbüßt. Einerseits scheint die Absolutheit der Existenz gänzlich aufgehoben zu sein bzw. nur in der Unfreiheit, als der unaufhebbaren Bindung an den Modus der Vermittlung zu bestehen, andererseits soll Absolutheit aber Freiheit bedeuten, die nach dem Bisherigen positiv nur im Gegensatz zur natürlichen Prozessualität aufzufassen ist. Die für eine Ethik konzipierte Naturphilosophie ist also von ambivalenter Gültigkeit und nur symptomatisch aufzufassen. Die um den Begriff der Liebe formierte Theorie einer rückwärts gewandten Bewahrung der Momente der Struktur des Ganzen und ihrer Einheit konnte ihre Möglichkeit nur unter der Bedingung der Aufgabe von Eigenwillen beschreiben. Erlösung ist aber nicht als Ende von Prozessualität in der Existenz aufzufassen, sondern als deren Weiterführung unter Ausschluß subjektiver Intentionalität. Die Aufhebung des Widerspruchs hängt ab von einer im Bewußtsein selbst gründenden Praxis

1) De signatura rerum, SS VI, 82.

in der Perspektive einer nicht von äußerer Differenz bestimmten Prozessualität.

Es gilt jetzt, den Vorgang der Differenzierung als Handlung der Existenz, deren "Zurechnungsfähigkeit" nicht bestritten werden soll 2), und somit als Indiz der Freiheit einzusehen. Damit ist der sachliche Zusammenhang auf die Ebene des Bewußtseins gehoben mit der Konsequenz, daß, sollte er hier als wirkliches Geschehen auszuweisen sein, zugleich eine massive Kritik der ansonsten so gefeierten Tat des Selbstsetzens unabweislich wird. Gleichwohl scheint die Frage auf dieser Ebene nicht allein entscheidbar und nur deshalb ist von einer basaleren überhaupt die Rede. Gemeint ist nicht "das Psychologische", das "wie das Physische" 3) dem Selbstbewußtsein zugrunde liegt. Hiervon unbestimmt soll der Vorgang des Umschlags von Gut und Böse stattfinden.

Der Begriff der Natur, ausgespielt gegen "das Psychologische so gut wie das Physische", bereitet hier Schwierigkeiten. Natur gilt jetzt als jeweils "eigene" gegenüber der Allgemeinheit der Physis und der Psyche und meint paradoxerweise damit genau das Individuelle, das wir mit beiden Begriffen jeweils zu verbinden gewohnt sind. Mit Natur ist also in diesem Fall ein Individuelles gemeint, das als "das intelligible Wesen dieses Menschen" 4) im Gegensatz zu dem eines anderen stehen kann. Damit ist aber nicht eine individuelle Bestimmung guter und böser Menschen, sondern vielmehr ein die Individualität des Einzelnen jeweils prägendes Moment gemeint, "das Wesen in dem Wesen" 5), das selbst allgemein seine Natur ist. Das Psychologische und Physische ist viel zu unbestimmt, besser gesagt durch Äußeres mannigfaltig bestimmt, um exakt das determinative Moment der Natur der intelligiblen Tat zu bezeichnen. Gerade nicht die Differenz ist das Wesen der Existenz und des Selbstbewußtseins, sondern die Identität, und mit ihr ist die Möglichkeit der Verkehrung erst gegeben. Schellings These ist die, daß ein Mensch unabhängig seiner physischen und seiner jeweiligen psychischen Situation immer dem entscheidenden Verhängnis ausgesetzt ist, daß also unabhängig von Gemütszuständen und körperlicher Belastung die Krise des Umschlags von Gut und Böse in einer determinatio liegt, die derart übergeordnet ist, daß sie gegenüber dem Physischen, so paradox es klingt, nur selbst als unhintergehbare "Natur" anzusehen ist. Ganz unphilanthropisch 6) sieht Schelling die Handlung des Einzelnen nur "aus seinem Innern ... nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist" 7). Die Identität ist das Gesetz des Wesens, dem als "Dyas" alle physischen und psychischen Bedingungen unterworfen sind. Deutlicher finden wir das Festhalten am Satz der Identität in der Freiheitsschrift nicht vor.

Gerade dieses Gesetz scheint jetzt diskreditiert und dem Verdacht immanenter Pervertierung ausgesetzt zu sein. Auf den transzendentalphilosophischen Ansatz zurückgeführt, gilt das Ich dem Menschen als "wesentlich seine eigne That" 8). Gleichwohl ist die hiermit beanspruchte Identität dem existierenden Wesen selbst nicht ursprünglich, sondern ihm vorgängig, und, nur so als "Natur" erst verständlich, ein "reales Selbstsetzen, ... ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist" 9). Der in der Zeugung statthaben-

2) VII, 385.

3) VII, 384.

4) a.a.O.

5) a.a.O.

6) Vgl. VII, 389.

7) VII, 384.

8) VII, 385.

9) a.a.O.

den Differenz ist damit, mit der Unterscheidung des "Ur- und Grundwollens" in der Einheit des Grundes, ausgesprochen. Der selbstbewußten Autonomie geht ein basaler Vorgang voraus, der als "reales Selbstsetzen" bereits ein "Erkennen" ist, worin die Vermittlung einer Differenz realisiert wird, die im Wechselspiel der basalen Kräfte, die hier auf dem Wege der Verdoppelung als spermatische anzusehen sind, schon eine Verfassung im Vollzug der Hierarchisierung (Epikrateia-Mechanismus) erfahren hat. Dieser Vorgang ist nicht bloß als 'physisch' anzusehen, da in ihm bereits eine Zufindung identischer Kräfte, ihre Separierung und Hierarchisierung erkenntnistmäßig erfolgt, sondern eben als Natur, wenn auch für sich betrachtet, noch ohne Selbstbewußtsein.

Von "Selbstheit" kann auf der Ebene von Naturproduktion nicht gesprochen werden, da hiermit eine von Eigenwillen bestimmte individuelle Existenz gemeint ist. Wenn aber die selbstbewußte Existenz im Moment der Reproduktion ihrer selbst in denselben Konflikt zum übergeordneten Strukturzusammenhang gerät wie das in seinen Grundbedingungen modifizierte einzelne Organ, dann scheint gerade die mit dem Bewußtsein erhoffte Übersteigerung der basalen Ebene nicht zu gelingen. Die leiblich-geistige Existenz ist als "Dyas" einerseits dem natürlichen Leben und der darin statthabenden Abweichung verhaftet, andererseits in ihrer synthetischen Verfassung derart konstituiert, daß mit ihr die Möglichkeit eines neuen Anfangs, so ambivalent dieser zu verstehen sein mag, gegeben ist. Eine Verkehrung der Struktur im Sinne eines Sündenfalls hätte die Vertauschung beider Ebenen zur Folge, so daß die von äußerer Differenz gekennzeichnete zum Charakteristikum der höheren, idealen wird, womit die angestrebte Versöhnung beider verdorben ist.

Schellings Kritik an Fichte war ohne dessen Anerkennung nicht möglich. Aber "das Differenzverhältnis des Ichs und des Absoluten" 10) gilt ihm in der von Fichte entwickelten Form keineswegs als allgemein, sondern vielmehr als "auf einen einzelnen Fall" 11) beschränkt, der zudem deutlich vom "besonderen Bewußtseyn" 12) seines Urhebers geprägt ist. Der Vorwurf richtet sich dagegen, daß die Selbsterfahrung des endlichen Ich bei Fichte nur "durch das Medium des im empirischen Bewußtseyn vorkommenden reinen Bewußtseyns" 13) stattfindet. Die Selbsterkenntnis ist also in eine innere Differenz verspannt, deren Modus dem empirischen Bewußtsein gleicht. Die Annahme eines dem Subjekt äußeren Objekts kann aus dem Absoluten selbst nicht erklärt werden und liegt doch jenseits dieser Trennung, die mit der bewußtseinsmäßigen Fixierung dieser Relation bereits gegeben ist. Fichtes Einsicht, "daß ... der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite her anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey" (Fichte) 14), nämlich als Bedingung der Konstitution des endlichen Ich, erkennt Schelling als notwendige Konsequenz einer Vorstellung, deren letzte "Prätension" darin liegt, "das Ich außer dem Absoluten" 15) zu halten. Der respektable Versuch, das Absolute vom Endlichen unbesetzt zu lassen, verkehrt sich aber zu dessen Instrumentalisierung, so daß es lediglich als Erklärungsgrund zur "Causalitätsform und eben damit als ein durch Gegensatz bestimmtes" 16) verfällt. Den Widerspruch einer

10) IV, 354.
13) IV, 354.
16) IV, 358.

11) a.a.O.
14) IV, 356.

12) IV, 355.
15) a.a.O.

instrumentalisierten Absolutheit 17) radikalisiert Schelling. Damit wird nicht die Unabhängigkeit des Absoluten vom endlichen Ich bestritten, sondern lediglich dessen Objektivierung (als Nicht-Ich) als "Beschränktheit des endlichen Geistes" 18) verstanden, was umgekehrt allerdings die Indifferenz nur bestätigt. Die Freiheitsschrift fand in ihr keinen Hinderungsgrund für "falsche Einheit" und hat damit den basalen Vorgang der Vermittlung einer möglichen Korruptiertheit bezichtigt, die jetzt im Rahmen der Fichtekritik, als das Wesen individueller Besonderheit erkannt wird. Demzufolge muß durch die in der Objektivierung sich durchhaltende Macht der Identität, das Produkt der falschen Einheit, das endliche Ich, als "höchste(r) Ausdruck jenes Absonderungsaktes" 19) der Trennung beider Ich erscheinen, der darin sich vollzieht, daß in der reflexiven Wendung die basale Vermittlung objektiviert erscheint und damit die im endlichen Ich verfügte Identität von Anschauendem und Angeschautem zu einem Subjekt-Objektverhältnis sich zersplittert, dessen Aufhebung nur prospektiv auf dem Wege der Instrumentalisierung des Angeschauten, als des in Wahrheit projizierten Anschauenden selbst, gelingt. Die in dieser Differenz sich durchhaltende Macht der Identität läßt die Negativität dieses Selbstbezuges verblasen, indem sie des Negierten fortwährend bedarf.

Mit der Objektivierung ist aber die im Naturprozeß ausgebildete Aufspaltung in einander ausschließende bzw. äußerliche Prinzipien wiederholt und damit auf die in der Existenz bereits 'gelungene' Identität Verzicht getan. Diese Differenz zur ontisch-ontologischen Verfassung gilt in ihrer spezifischen Modalität als "eben das selbst, worauf die besondere Ichheit" 20) beruht. Der Begriff der "besonderen Ichheit" steht somit in derselben Weise wie der der "Selbstheit" zu dem der "Persönlichkeit in einem spezifischen Verhältnis. Meinte letzterer die gelungene Einheit ontisch-ontologischer Strukturiertheit in der Wahrung der hierarchischen Ordnung von Basalität und Höherem, so ist mit der "besonderen Ichheit" eine spezifische Modifikation dieses Verhältnisses bereits gegeben. Das Besondere einer jeden Existenz liegt in der ihrer Identität immanenten spezifischen Relation von sich selbst Unbewußtem und sich selbst Bewußtem und deren Zusammenspiel in der Einheit des Ich als des Wissens seiner selbst.

Die besondere Ichheit ist faßbar im jeweils verschieden sich offenbarenden Verhältnis von Bewußtsein und Körperlichkeit, Wissen und Begierde, Liebe und Lust, das sich wiederum in einer Außenwelt objektiviert, also Praxis bestimmt. Die Irritation dieses Verhältnisses bleibt in der Praxis symptomatisch aufgehoben und die Form derselben ist nichts als die Form dieses Verhältnisses. Innerstruktural ist die eine jede besondere Ichheit ausmachende Identität mangelhaft, da ihr in der tripolar begrenzten Flexibilität zum Zwecke der Selbstkonstitution immer nur eine Dualität verfügbar ist, die ein Drittes ausgeklammert läßt. Die Beweglichkeit der Liebe ist somit für die Existenz ontologisch das eigentliche Verhängnis. Die Gültigkeit logischer Sätze hat Schelling demzufolge im ersten Abschnitt der "WA" (SW) rela-

17) Vgl. hierzu M. Frank, 1975, 109. Die absolute Einheit "zu einem 'außer dem Wissen' seienden Absoluten zu machen, hieße gerade, ihre Absolutheit zu zerstören, sie nämlich der reflexiven Relativierung zu überantworten und im Fürsich zu begründen."

18) IV, 356.

19) V, 26.

20) IV, 355.

tiviert und damit zum Schema gerade dieser Beweglichkeit erhoben. Wenn hier von Liebe noch die Rede ist, dann nur im strukturalistischen Sinne, wobei der im Absoluten selbst gründende Bestand des Ganzen gegen seine logische Partikularisierung im jeweiligen individuellen Verhältnis verteidigt wird. Liebe wird so zum Begriff einer Beweglichkeit, der die Differenz und den Ausschluß des Dritten nur auf der Basis der Rede vom Grund als einem Zeugungsverhältnis für wirklich und zugleich für nur scheinbar auszugeben erlaubt.

Es lassen sich zwei Grundmodi der Identitätskonstitution aufzeigen, die beide, abschließlich genommen, falsch sind. Schelling hat beide gleichermaßen verfolgt, nicht so souverain, wie es im Blick auf das Strukturgefüge der "WA" erscheinen könnte, sondern durchaus befangen, d.h. jede der beiden Möglichkeiten gedanklich durchlebend. Deren eine erkennen wir maßgeblich im Rahmen seiner Fichtekritik und deren andere im Verfolgen seiner Theorie der Ekstasis und der hiermit einhergehenden Mystikkritik. Polarisieren lassen sich beide Denkweisen, deren Qualität übrigens in den Augen Schellings einander nicht nachstehen, sondern deren Form lediglich divergiert, gerade als persönliche Eigenheiten. Schellings Fichtekritik kann aus diesem Grunde, und nicht nur aus persönlicher Feindschaft, ohne dessen persönliche Verletzung nicht auskommen, die im Vorwurf des Hasses auf die Natur gipfelt 21). Das umgekehrte Extrem bietet der "Mysticismus" mit seinem "Haß gegen klare Einsicht - gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Übergewicht erhalten ..." hat 22).

Schellings Theorie des Sündenfalls kritisiert zunächst, immer noch maßgeblich an Fichte orientiert, die Haltung des puren Rationalismus. Die Tat des Selbstbewußtseins ist, obwohl individuell vollzogen, dennoch nicht zeitlich fixierbar, keine bloß derzeitige, noch bloß vergangene und längst überholte, sondern eine, die "durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch (geht) als eine der Natur nach ewige That" 23). Alles Handeln, das "ein Leben in der Zeit bestimmt" 24) steht immer schon unter ihrer Verfügung. Die Tat der Entscheidung muß also mit jener "ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht" 25), zugleich gesehen werden

21) VII, 112

22) X, 192.

23) VII, 385 ff.

24) a.a.O.

25) VII, 387. Die Auffassung eines mit der Schöpfung zugleich gegebenen Verhältnisses hat ihr poetisches Analogon in Calderons Drama "Das Leben ein Traum". Die Beziehung zwischen Calderon und Sophokles wurde bereits angesprochen. P.Szondi nimmt sie auf in seinem "Versuch über das Tragische". "Nicht zu Unrecht ist Calderons Werk eine christliche Oedipusdichtung genannt worden. ... An die Stelle des Inzests tritt der Tod der Mutter: wenn auch Sigismund ihn durch seine Geburt verursacht, bleibt dieser Tod doch ein Naturgeschehen, während sich die blutschänderische Ehe des Oedipus, selbst ohne sein Wissen um ihr Wesen, als eigene Handlung vollzieht" (zit.nach Ed.1978,218 ff.). Nicht zu übersehen ist, daß Szondi, Calderon gemäß, den Tod der Mutter als "Naturgeschehen" und als Sigismundtat zugleich auffaßt. Gerade diese Ambivalenz versucht auch Schelling durchzuhalten, bedeutet doch der Begriff der Geburt bei ihm in der Tradition Boehmes ein Verschwinden alles Äußerlichen Seins,

und wurde demzufolge als jeweils besondere Natur, nicht als Natur schlechthin ausgegeben. Die in der Schöpfung sich herstellende Identität ist somit als Bedingung der Möglichkeit der Pervertierung anzusehen, aber noch nicht als diese selbst. Damit ist sie eine im Ereignis der Genese der Existenz als Zeugung bereits mitgesetzte Unumgänglichkeit. Die "falsche Einheit" steht als genealogisches Moment, und das heißt hier als Moment körperlicher Verfassung, im Gegensatz zu ihrer, auch im "Bruno"-Dialog betonten Bestimmtheit durch Bewußtsein. Der Unterschied von natürlicher 'Abweichung' und bewußtseinskonstitutiver Objektivation ist analog dem von Abfall und Sündenfall. Über beide Vorgänge ist die Gleichgültigkeit des Absoluten erhaben 26), aber ambivalent einerseits in der Position des Mangels, andererseits als sich in der Verkehrung durchhaltende Macht. Im Falle der Autonomisierung der endlichen Existenz scheint jedoch die Verkehrung nicht mehr entschuldbar zu sein, gerade dadurch, daß die Abweichung in ihrer Struktur durch eben denselben Vorgang aufgedeckt wird und vor dem Hintergrund der natürlichen Konstitution in ihrer jeweiligen Besonderheit greifbar wird. Effektiv wird sie jedoch erst in der praktischen Objektivation, deren Trennung die Existenz nur durch eine in eben diesem Verhältnis initiierte Indifferenzierung überwinden kann, womit die oedipale Wendung vollzogen ist.

Im Vermeiden erneuter Dualisierung seitens der Existenz - nichts anderes meint die Lehre vom Verzicht auf Eigenwillen - läge somit die einzige Rettung aus einer mit der Genese der Existenz schon angelegten Einseitigkeit. Damit soll sie keineswegs von individueller Verantwortlichkeit entbunden werden 27). Freiheit als Entscheidung ist immer die nämliche und vollzieht sich als Bruch, der selbst unverbrüchlich bleibt, mit der eigenen Tat des Selbstbewußtseins. Fast klingt es so, als sei hiermit die Entscheidung schon gefallen, so daß forthin der Mensch "nicht ... selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt" 28). Was aber dann jeweils zur Wirkung kommt, ist immer wieder neu zu bestimmen.

Im Positionswechsel zwischen der Basis und dem Höheren emanzipiert sich die Existenz zur "Selbstheit" 29), die "das Geistige in sich zum Mittel zu machen" 30) strebt. Damit ist die Einheit des Bewußtseins keineswegs preisgegeben. In den Vollzug von Selbstbewußtsein spielt nur ein anderes Moment hinein im Festhalten dessen, als was das Selbst sich selbst in der mit der Schöpfung gleichzeitigen Tat erkennt. Das Festhalten der Einheit des Ich als selbständiger läßt zugleich deren Deriviertheit und Einseitigkeit verblassen und zur unhintergehbaren Realität gerinnen, die narzistisch nur sich selbst will, und vor der der Vorgang des Sichselbsterkennens zum bloßen Mittel der Habhaftwerdung ihrer selbst verfällt. Selbsterkenntnis vergißt sich selbst zugunsten dessen, was hieraus sich ergibt. Solche Verkehrung bezeichnet Schelling als "falsche Imagination", die "nicht mit dem vollkommenen Verstande" 31) sich vollzieht. Ihr Modus wird in der Freiheitsschrift nur andeutungsweise formuliert, als eine "nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntnis", die eben hierdurch "die unmittelbare Gegenwart des Seyenden

wodurch wiederum ambivalent eine Krisensituation hinsichtlich möglicher weiterer Prozessualität entstanden ist.

- 26) Vgl. IV, 356. 27) Vgl. VII, 385. 28) VII, 389.
29) a.a.O. 30) a.a.O. 31) VII, 390.

im Bewußtsein" einbüßt, um stattdessen vom Nichtseienden "fasciniert" 32) zu werden. Das Fehlende 33) in dieser "falschen Einbildung" ist zugleich das im basalen Kräftespiel unterdrückte und nicht zur Dominanz gelangte, demzufolge nur latente Sein gegenüber der bestimmten Einseitigkeit des Seienden, das in der Verkürzung als sich selbst setzendes Subjekt zugleich in seiner kontraktiven Bedingtheit und seinervorgängigen Vermitteltheit negiert wird. Das, wovon im Bruch das endliche Ich sich löst, der Grund, wird stattdessen zum bloßen Objekt, dessen Mangel im eigenen Ich es zu kompensieren gilt.

Die Preisgabe der eigenen Kreatürlichkeit bedeutet zugleich einen Bruch, in dem diese selbst als das Andere dem endlichen Ich disponibel wird. Selbstheit, die sich selbst hat, ist "frei von beiden Principien" 34). Ihre Freiheit vom Grund schlägt dabei aber um in eine Freiheit "gegen die Creatur" 35). Der autonome Mensch richtet sich gegen seine eigene Vergangenheit, die ihm nicht nur kein Grund mehr ist, sondern die als Objektwelt auch nicht mehr in der Einheit eines gemeinsamen Grundes mit ihm selbst erscheint und stattdessen zum bloß vorhandenen Material und zur verfügbaren Passivität verfällt.

Erkenntnis ist trotz des Bruchs mit dem Grund möglich unter demselben Schema von Identität, nur erscheint sie jetzt als eigene Leistung. Erkenntnis und Wissen haben nur noch partikuläre Relevanz für ein einzelnes Subjekt und die Einheit der Vermittlung hält sich dennoch durch, wenn auch nur als "Particularwille" 36), der nur noch peripherisch das verwirklicht, was als "Centralwille" das Ganze "vertikal" durchzieht 37). Falsche Einheit ist nicht Unvermögen von Erkenntnis, sondern vielmehr wird Erkenntnis ihrer Absolutheit enthoben und verkommt zu einem bloß dispositiven Vermögen, das der eigenen Existenz lediglich Mittel ist. Zeugung alias Erkenntnis wird nicht mehr als konstitutiv aufgefaßt und in ihrer vorgängigen Positivität akzeptiert, sondern zum bloßen Mittel der Behauptung von Selbstheit umfunktioniert. Das Vermögen der Erkenntnis verfällt so zum Mittel des endlichen Ich, das, um selbst produktiv sein zu können, alles um sich zur eigenen Verfügbarkeit versammelt und darüber hinaus sein eigenes geistiges Vermögen instrumentalisiert. Selbstheit ist "Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt" 38) und somit Geist, der sich immer schon vor der Möglichkeit seiner Verwirklichung stehend begreift. Hierin liegt gerade die Verkehrung im Sinne der Unterschlagung seiner selbst als bereits Verwirklichtes. Geist ist in der Weise des Entwerfens und Planens bereits sich selbst als Wirklichkeit entfremdet und ergreift diese stattdessen als das Mögliche, beseelt von der Intention individueller Durchsetzungsfähigkeit.

32) VII, 391.

33) J.F. Marquet, 1973, hat die Unerfülltheit in der falschen Imagination deutlich erkannt. "Das Wesen ist das, 'was sich per oppositum in einem Scheinbild reflektiert'; anders gesagt, das Wesen einer jeden besonderen Einheit ist gar nichts anderes als das was ihr fehlt, um sich zu vervollkommen". (Zit.nach der Übersetzung von M. Frank, Materialien ..., 1975, 412).

34) VII, 364.

35) VII, 365.

36) a.a.o.

37) Vgl. L. v. Bladel, op.cit., 49 pass.

38) VII, 364.

Von einer Sollizitation des Grundes auf idealer Ebene zu sprechen, verpflichtet dazu, den Vorgang der durch Rezeptivität disharmonisierten Irritabilität analogisch aufzufassen, zumal es gilt, daß Natur und Geist "eines ... des anderen Gleichnis und Erklärung" 39) sein sollen. Auf die naturphilosophische Theorie der Krankheit wird in erweiterter Perspektive erneut angesprochen. Krankheit entsteht im Einzelnen "dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt" 40). Das Böse als analoge Situation im Idealen teilt sich also ebenfalls aus einer durch Rezeptivität in ihrer Reproduktivität modifizierten Basalität mit. "Das irritable Princip" 41) verwirklicht sich als Eigenwille.

Es erscheint in der ambivalenten Bestimmung als Wille des Grundes und als Wille der Existenz, die im Moment ihrer Emanzipation, mit einem Ausdruck Franz Baaders, "aufhört dienendes Centrum" 42) zu sein. Eigenwille ist innerexistentiell differenzierend, d.h. Einheit brechend und erneut herstellend, freilich mit veränderter Prinzipienfolge. "Den Grund über die Ursache zu erheben" 43), heißt hier soviel wie eine neue Relation erschließen bzw. das natürliche Relationsverhältnis reproduzieren und für sich selbst zu nutzen, den Eigenwillen als deriviertes Moment selbst zur Ursache zu machen und diese damit als der Existenz unverfügbare zu negieren. Ursache wird dadurch ein partikuläres Interesse, und das hat hier den negativen Klang einer im Basalen verengten Befangenheit, die sich nur verwirklichen und somit scheinbar befreien kann, indem sie sich gegen das wendet, was ihm ontisch bereits immanent ist, aber ihm jetzt mit dieser Verkehrung äußerlich notwendig wird.

Die Sollizitation des Grundes, der Anspruch der im Epikratismus schon entschiedenen Einseitigkeit, ist in seiner irritierenden Wirkung auf das innerexistentielle Kräftespiel auf idealer Ebene erst dann zu verzeichnen, wenn die Reproduktion des Seienden in den strukturalen Bezugszusammenhang eingreift, womit die Differenz von Reproduktivität und äußerer Strukturintegriertheit akut wird. Der basalen Macht kann aber unglücklicherweise ihr Anspruch nicht streitig gemacht werden. Sie muß vielmehr zum Zuge kommen, um überhaupt den Prozeß der in der Reproduktion aufrecht erhaltenen Integration und Funktionserfüllung im übergeordneten Zusammenhang zu gewährleisten. Ihre Wirksamkeit soll aber nur diesem Zwecke dienen und "vom Guten überwältigt und durchrungen" 44) sein. Die Macht der "Erweckung des Lebens" 45) dient nur dem Höheren, das freilich als das Gute nur unter Maßgabe seiner Dominanz zu bestimmen ist. Das Gute ist die "aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit" 46), die Seinsweise der Beherrschtheit der basalen Kräfte durch ein Höheres. Der Basis ist nur noch als solcher statgegeben ohne Eigentlichkeit. In der am höchsten ausgebildeten Form natürlicher Organisation ist sie gespalten in die Dualität der Geschlechter, deren Differenz auf dieser Ebene selbst nicht aufzuheben ist. Auf physischer Ebene gilt es wohl, Irritabilität lediglich im Rahmen der allgemeinen Reproduktion zuzulassen, wobei dem Höheren im Bestand der Gattung generell entsprochen ist. Eine gelungene Harmonie der Lebensbereiche ist auf dieser Ebene also nur möglich über eine Reglementierung der basalen Kräfte des Grundes und ihrer gebundenen Überführung in den Rahmen der das basale Leben bestimmenden

39) VII, 378.

40) VII, 366, vgl. 391. 41) a.a.O.

42) VII, 367, Anm.

43) VII, 365.

44) VII, 399.

45) VII, 400.

46) a.a.O.

Wirklichkeit.

Von der Irritation ist aber Geist, dessen ontologische Qualität in der Liebe einseitig affirmativ vorgestellt wurde, gerade nicht frei. Das Böse ist im Gegensatz zur Krankheit gerade "in dem höchsten Positiven" 47) nachzuweisen. Selbstheit und Eigenwille sind im Geiste gerade nicht erledigt, sondern durchsetzen ihn in seiner Wirklichkeit. Unklar ist aber die Form der Irritation der ontischen Struktur auf idealer Ebene, des an Fichte kritisierten Verhältnisses eines in empirische Relation gebrachten reinen Bewußtseins. Die Irritation kann nur die Harmonie von Verstand und Vernunft, die Repräsentanten der aktiven und passiven Kräfte betreffen und ist somit als beiderseitige Entfernung bis zur schließlichen Entgegensetzung anzunehmen. Diese findet ihren Gipfel in der Loslösung der Ideen von ihrem Ursprung. Gerade in der Lehre von der Unabhängigkeit und Ewigkeit der Ideen scheint sich also das basale Verhältnis auf höherer Ebene durchzuhalten. Gemeint ist nicht die Unabhängigkeit der Ideen von der besonderen Selbstheit, sie bleibt nach wie vor deren Bedingung, sondern deren Unabhängigkeit von der Existenz, als möglicher Grund des Bösen. Gänzlich unplatonisch ist die "Region der ewigen Wahrheiten ... die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der Materie der Alten gesetzt werden" 48). Gerade im Vermögen der Ideen wird die Krisis der Freiheit der endlichen Existenz akut und der Vorgang ihrer Verkehrung muß gerade in der "zur Intimität mit dem Centro gebrachten" 49) Selbstheit gesehen werden. Egoismus und bloßer Idealismus bilden in ihrer Einheit die Form höchster Disparatheit.

Bleibt die Explikation dieser Einsicht auch vorläufig ungenügend und erst später ausführlich entwickelt, so läßt sich doch nach dem Bisherigen folgern, daß Idee und Existenz in ihrer Einheit nur sich verkehren können, wenn beider Bestimmung in ihrer Ordnung formal flexibel ist. Die endliche Existenz hat den Ideen als Organ zu dienen. Indem sie aber die Vernunft ihren eigenen Zwecken unterwirft, wird die Idee selbst zur projizierten Möglichkeit des Machbaren, und die in ihr sich ereignende Einheit wird zerbrochen, um moralisch erneut hergestellt zu werden.

Daraus ergibt sich folgende Diskrepanz. Die vom einzelnen Seienden initiierte Prozessualität bedarf einer erneuten Dualisierung, um wirklich zu werden. Die durch "falsche Imagination" entstandene sekundäre Differenz negiert den Bestand der Einheit der tripolaren Struktur, indem gegen die eigenen Bedingungen erneut eine Dualität eingerichtet wird. Die vom Einzelnen ausgehende Produktivität ist vom Eigenwillen bestimmt, der sich im Verletzen der in ihm aufgehobenen Differenz der integrativen Einheit der Struktur widersetzt. Gegen die Aufgehobenheit des Ganzen im Dritten behauptet sich die natürliche Irritabilität, wobei allerdings jene absolute Macht sich durchhaltender Indifferenzierung in der sekundären Differenz als zweite Produktivität sich durchhält. Göttliches und Natürliches ist so vereint im Disparaten.

Im Rahmen der Anthropomorphisierung der das Leben beherrschenden doppelbödigen Struktur und eines von Zeugung bestimmten Strukturverhältnisses ist die über eine Rückwendung progredierende Praxis des seienden Dritten als Usurpation väterlicher Herrschaft im Vollzug einer Unterwerfung des Grundes anzusehen. Erkenntnis

47) VII, 369.

48) VII, 367 ff., vgl. 398.

49) VII, 372.

in der von Fichte vorgestellten Form ist nichts als dieser Vollzug auf idealer Ebene.

Die Gedanken, die "wohl von der Seele erzeugt" werden, aber dennoch unabhängig hiervon eine eigene Wirksamkeit entfalten, sind selbst Produkte einer im Besonderen sich durchhaltenden absoluten Tätigkeit. Aber "der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht ... so anwachsend, daß er seine eigne Mutter zwingt und sich unterwirft" 50). Jede "Durchdringung" 51) des Basalen durch das Höhere ist eine rückläufige Bewegung und hat unweigerlich eine Neuaktivierung des Grundes zur Folge. Fr. Baader versteht diesen Vorgang in der von Schelling hervorgehobenen Schrift "Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungs-Triebes" ausdrücklich "im physisch-dynamischen Sinne" 52), als ein "Ergründen", das ein "Durch- und Eindringen ist aber in seiner Vollendung ein Umgreifen", in welcher Einheit erst die "In- oder Einbildung" 53) sich vollzieht. Diese Rückwendung bleibt als selbstinitiierte ein oedipaler Akt, wie Jacob Boehme es mit der ihm eigenen Direktheit unmißverständlich gesagt hat: "Ein jedes Auge sieht in seine Mutter, daraus es ist erboren worden" 54).

Innerhalb der ontisch-genealogischen Verfaßtheit des Ganzen mag das Dasein der Existenz vielleicht mit den Worten J.W. Ritters angemessen zu formulieren sein:

"Man könnte ... sagen: der eine Pol kehrt überall wieder zur Indifferenz zurück und gibt dadurch beständig von neuem wieder den andern her. Der eine Pol ist gleichsam überall das Kind, der Sohn, vom andern welcher die Mutter ist, aber der Vater liegt nicht hierin. - So ist denn das Verhältnis ... nicht das der Liebe der Geliebten, sondern das der Liebe zwischen Mutter und Kind. Doch ist von diesem Verhältnis nur die Rede, insofern (sie, Erg.J.P.K.) ... sich nebeneinander erhalten. Insofern sie in Indifferenz gehen oder gehen können, ist es das Verhältnis der Liebe der Geliebten oder der Einigung, der sog. Indifferenzierung. Hier ist der Wohnsitz tiefer Geheimnisse" 55).

50) VII, 347. 51) J.Habermas, 1954, 265.

52) GS I, 42. 53) op.cit., 43.

54) De signatura rerum, SS VI, 19.

55) J.W. Ritter, Aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, 1810, zweytes Bändchen, 116, Ziff. 501. Der Begriff der Indifferenz wird von Ritter der "Sehnsucht" im anfänglichen Stadium gleichgesetzt (vgl. op.cit., 112, ziff. 501). "Der Mann differenziert; das Verlangen darnach ist seine Sehnsucht" (a.a.O.). "Offenbar zeigt der Typus der Familie die Triplizität in jedem ... Prozeß. ..." (op.cit., 114), aber die mit der völligen Differenzierung (Geburt) zugleich einhergehende Indifferenzierung des Grundes hebt "das Weib" (op.cit., 115) zugleich gänzlich ab vom derivierten Dritten, welche Differenz somit ontologisch als sekundäre verfügt ist, die es in Liebe auszuhalten gilt. Die von Schelling im Verhältnis Grund-Existenz begriffene Differenz wird also von Ritter deutlich in der Ambivalenz einer die Fichtesche Bestimmung des Nicht-Ich im Terminus "Weib" einerseits weiterführenden, andererseits mit der Feststellung seiner Indifferenzierung bereits negierenden Form begriffen. Als Indifferenz ist es niemals für den Sohn, sondern nur jenseits der sekundären Differenz. Deren Aufrechterhaltung, zum Schutze absoluter Indifferenz und somit im Sinne der Bewahrung der Triplizität, kann nur wiederum von

Die als zeitliche Phase der Seinsverfassung paradigmatisierte reale Bedingung der Existenz erscheint als Präformation einer oedipalen Situation. Die Ambition, dem Idealismus einen Realismus zur Basis zu geben, ist seit der Naturphilosophie als Versuch einer Rettung des Vaters anzusehen. Dem scheint mit der Preisgabe des Eigenwillens entsprochen aber mit dem Vermögen der Ideen, der Vernunft als einem Vernehmen, erneute Irritation zu widerfahren, deren nachmalige Produktionskraft auf dem Wege der Indifferenzierung sich zunehmend verstrickt. Daraus ergibt sich ein Problem hinsichtlich der Möglichkeit der Freiheit des Handelns. Freiheit ontisch-ontologisch zu begründen, kann als Schellings Aufgabe angesehen werden. Der Existenz die Macht der Entscheidung und d.h. der Selbstbestimmung zurückzugeben, hieße aber, das zuvor Abverlangte im Nachhinein doch zu gewähren auf dem Wege einer Rationalisierung des Triebs. Diesen Widerspruch will Schellings Versuch einer Darstellung der göttlichen Freiheit zur Schöpfung und einer argumentativen Begründung der Schöpfung als Willensentscheidung auflösen. Diese Ambition tritt aber zugleich in Widerspruch zur geforderten Überwindung der oedipalen Situation in der Erfüllung der Liebe. Denn sollte der oedipale Verstrickungszusammenhang auf eine willentliche Entscheidung im Absoluten zurückzuführen sein, kann er nur als dessen Verfügung und somit unabwendbares Schicksal hingenommen werden. Sollte aber Gott die Folgen seiner Entscheidung nicht vorhergesehen haben, ist auf eine sinnvolle Rede vom Schöpfer zu verzichten, und das Absolute bliebe tatsächlich erst am Ende des Prozesses als verwirklicht anzusehen. Beidemale bleibt der Weg der Offenbarung an die gleichzeitige Erzeugung des Widerspruchs, der Krankheit und des Bösen gebunden, deren Grund in der anfänglichen Selbstbeschränkung und der mit ihr zugleich gesetzten anfänglichen Differenz zu suchen ist. Selbst wenn Gott alle Folgen seiner initialen Tat vorhergesehen hat, bleiben diese doch als reale hiervon zu unterscheiden. Schellings Anthropomorphismus stützt sich maßgeblich hierauf. Die Konzeption der Liebe bleibt folglich auf eine Transzendierung des Zirkels der Reflexion angewiesen. Die methodische Konsequenz fordert eine Artikulation des Unbewußten.

Es scheint jedoch notwendig, die Bestimmung der oedipalen Situation zunächst näher zu präzisieren, womit einerseits die spezifische Relation von Grund und Existenz zum anderen deren defizitäre Einheit im Hinblick auf den abseits stehenden Ungrund dem vorgestellten Paradigma entsprechend verdeutlicht wird.

Nach dem Bisherigen sind Verhängnis und Versöhnung kaum noch zu trennen und fraglich ist es, wodurch die Dignität des Höheren

einem beigegebenen Dritten gewährt werden. Ritter wagt damit eine der tiefgreifendsten Interpretationen abendländisch christlicher Madonnendarstellungen. Ist "die Madonna mit dem Kinde das schönste Symbol der Polarität" (op.cit., 116), so findet sich deren Hüter in der Gestalt des "Johannes daneben", der gleichsam "das Differenzierende (ist, Erg.J.P.K.), so wie die Madonna mit dem Kinde das in der Differenzierung Begriffene." Die Personifikation der Rationalität trägt aber - wir wagen es einfach, das Bild noch weiter zu beschreiben - in allen bekannten Fällen die Insignien einstiger Barbarei, das Fell und gleichfalls das Symbol des Leidens, das Kreuz. Die Harmonie kann nicht bestehen, ohne nicht zugleich ihrer Bedingung gegenwärtig zu sein.

rechtmäßig zu begründen ist, und welches Höhere, das es zu offenbaren gilt, überhaupt letztlich gemeint ist. Verwirrend ist die dialektische Feststellung "Gut und Böses seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen oder, das Böse sei an sich, d.h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweigung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse" 56). Die Differenz ist tatsächlich nur noch am Modus des Zusammenbestehens beider Prinzipien darzustellen.

Die Fichtekritik hat dies zu präzisieren versucht, indem sie das Nicht-Ich als Instrumentalisierung entlarvt, der entgegenzuwirken nur im Verneinen einer Objektivation des Absoluten gelingt. Die damit verbundene Identifizierung des endlichen Ich mit dem Absoluten hält die Existenz frei von einer Differenz, läßt aber deren präreflexives Beisichsein als von inzestuöser Verstrickung gefährdet erscheinen. Diese bleibt aber ineffektiv, solange die Existenz, eingebettet in die Einheit der Struktur, auf Eigenwillen verzichtet, d.h. nicht sich selbst objektiv zu realisieren trachtet. Die mit der Erregung des Eigenwillens aufbrechende Differenz erbringt erst die Unterscheidung eines als "Erklärungsgrund" 57) veranschlagten Absoluten, das als solches für die Existenz ist, und seiner uneinholbaren Absolutheit. Auf dieser, im Selbstbewußtsein erst offenbar gewordenen Differenz gründet Schelling seine Unterscheidung von Grund und Ungrund. Sie bleibt konstruiert, da beide Momente nicht mehr als eine der Existenz vorgängige Einheit aufgefaßt werden, in der selbst keine Differenz ist, und die daher nicht prädikabel ist. Die Fixierung des Grundes als bloßer Materialität ist bereits im Vollzug oedipaler Verstrickung aufzufassen als Aufspaltung der vorgängigen Einheit in Absolutheit und Verfügbarkeit. Das Insistieren auf Indifferenz bleibt die einzige Chance einer Überwindung des Grund-Existenz-Verhältnisses und ist allein praktisch vollziehbar in der Passivität des Ich. Das in der Verfügbarkeit gehaltene Ansich kann als bloßes Objekt "gar nicht im Ich sein" 58), wenn nicht eine innere Spaltung des Ich diesem schon vorausgeht. Mit seiner Objektivation zum bloß materialen Nicht-Ich ist es in seiner Produktivität als genealogisches Pränegiert. Als solches ist es gleichfalls nur vor dem Hintergrund seiner Genese aus absoluter Indifferenz aufzufassen. Seine Verkürzung zum Erklärungsgrund reduziert genealogische Prozessualität auf den Vorgang von Reflexivität, die eine Identität beansprucht, die der Existenz als freier zwar vorgängig ist, die aber nicht die volle Bedingung ihrer selbst ist, sofern Grund und Existenz einer Veräußerung eines anfänglichen Ungrunds sich verdanken. Die Interpretation des Grundes als "Mutter" verweist auf die für ihren matriarchalen Status notwendige Bedingung und bleibt doch einseitig, da sie den Grund in die Funktion des Austragens bannt. Das gänzliche Ausbleiben einer Rede vom Vater in der Freiheitsschrift sowie die in zweifacher Hinsicht begriffene Stellung des Grundes als präexistentieller Sehnsucht und als eine für die Existenz disponiblen Basalität erleichtern eine Analogisierung der ontischen Strukturmomente mit den Gliedern der Familie. Solange es jedoch darum geht, prozessuale Differenzen aufzuzeigen, genügt die Erklärung der reflexiven Wendung als einer zur Entfaltung des Ungrunds in Grund und Existenz gegenläufigen Bewegung, deren Produkt, das selbstbewußte Ich, nur als Ergebnis inzestuöser

Rückwendung aufzufassen ist, zumal dann, wenn solcher "Selbstsetzung" eine produktive Qualität zuerkannt wird. Dagegen wehrt sich Schelling entschieden. Selbstbewußtsein soll nicht Ausgangspunkt eigenwilliger Praxis sein und Fichtes synthetisches Ich ist im selben Maße als verkehrte Produktion, als Scheinprodukt anzusehen, das sich einer Objektivation verdankt, die, absolut gesehen, nichtig ist.

"... Bewußtseyn, ... inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus" 59). Die Bestimmung der basalen Ebene als Grund impliziert nicht ihre restlose Verfügbarkeit. "Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt" 60), insofern in ihr als Grund der Konnex mit dem Ungrund fortbesteht.

Widersprüchlich bleibt daher nicht so sehr deren Verfügbarkeit für die Existenz als "geliehene" 61), sondern die Möglichkeit der Verfügbarkeit überhaupt. Diese ist zugleich der Grund der Freiheit, sofern diese im Selbstbewußtsein schon verwirklicht ist. Wenn Ungrund, Grund und Existenz als Momente der Struktur gelten, deren Einheit in der Dynamik einer sich durchhaltenden Identität besteht, dann scheint zumindest mit der Möglichkeit einer pervertierten Prozessualität deren innere Flexibilität, letztlich aufs Ganze gesehen, kaum bedrohlich zu sein. Vielmehr scheint mit der verfänglichen Bestimmung der "Beweglichkeit der Liebe" 62) die Harmlosigkeit der Verkehrung bestätigt zu werden. Als Sündenfall kann sie nur gelten, solange ein autoritärer Anspruch beim Ungrund liegt, der freilich mit seiner Machtlosigkeit gegen die "falsche Einheit" sich schlecht verträge. Dessen Begründung versuchte Schelling in den beiden Fassungen der Stuttgarter Privatvorlesungen und auch in den "WA" im erneuten Rückgriff auf naturphilosophisch bereits dargelegte Strukturanalysen zu leisten. Solange keine Begründung der notwendigen Respektierung der anfänglichen Einheit gegenüber der regressiv vollzogenen gegeben ist, bleibt die Bestimmung der "falschen Einheit" als Sündenfall kaum ernst zu nehmen, sondern vielmehr als ein Ereignis des Lebens auf höherer Ebene anzuerkennen.

Die im Rahmen der Versöhnungsvorstellung genannte Einheit von Grund und Existenz 63) ist hiervon kaum zu unterscheiden. Die ideale Einheit meint aber gerade nicht das mit der Objektivation bestehende Verhältnis, sondern faßt den Grund vor dem Hintergrund der Naturphilosophie als dynamisches Kräfteverhältnis auf, dessen Wirklichkeit auf der Ebene des Geistes keineswegs vernichtet ist. Demgegenüber vollzieht sich eine Trennung der Prinzipien gerade mit der Objektivation des Grundes als Nicht-Ich. Das Schema pangenetisch-paritätischer Verdoppelung läßt uns schwer die im Epikratismus konstituierte Einheit des Dritten innerhalb der außer ihr verbleibenden Prinzipien zunächst der zweiten Relation überantwortet sein. Damit ist eine Trennung der Prinzipien, und dies hatte Ritter zu formulieren versucht, bereits natürlich vollzogen. Aber die im Vorgang der Geburt begriffene Lösung impliziert eine völlige äußere Relationslosigkeit der Existenz. Der Einbruch der Sinnenwelt muß unter diesem Aspekt als Regression in einen der Geburt vor-

59) VII, 385.

62) VII, 373.

60) VII, 390.

63) VII, 373.

61) a.a.O.

gängigen Status aufzufassen sein. Das ehemals natürliche Verhältnis, von der zweiten Kontraktionsphase bedingt, kehrt wieder und stört damit das in seine vormalige Einheit zurückgesunkene Verhältnis der anfänglichen Prinzipien. Diese Verkehrung ist als oedipale Situation ganz aus dem Denken Schellings angemessen zu bestimmen, aufgrund seiner eigenen Einschätzung sophokleischer Kunst und nicht aufgrund einer neueren aktuellen Geläufigkeit dieses Begriffs. Die Konsequenzen aus der inzestuösen Rückwendung und der damit verursachten Inkongruenz absoluter und derivierter Produktion bleiben als praktische Widersprüche, unverhoffte Wirkungen, wie Schelling später sagen wird, den Folgephänomenen im Regelkreissystem der Natur, der Krankheit als fehlproportionierter Reproduktion und ihrer stufenweisen Steigerung vergleichbar und werden moraltheologisch als Artikulationen des Zornes Gottes interpretiert. Praktisch feststellbar werden sie am Verhältnis des Menschen zur Natur. Eine jede von der Existenz ausgehende Produktivität findet das hierzu notwendige Objekt allein im Bereich des schon Verfügt und stellt daher eine Irritation eines höheren Strukturzusammenhangs dar, dem jedoch in völliger Passivität sich zu integrieren unmöglich ist.

Bereits 1806, in der Schrift "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" 64) hatte Schelling im Rahmen einer Kritik Fichtes vor einer Instrumentalisierung von Natur nicht nur gewarnt, sondern mehr noch die ihr zugrunde liegende Bewußtseinshaltung aufgedeckt. Das "Bedürfnis" Fichtes, "ein Objekt zu haben ... darauf er einwirken, das er bearbeiten ..." kann, sieht Schelling von einem "ökonomisch-teleologische(n) Princip" 65) bestimmt, dessen Durchsetzbarkeit "stets nur eine Tötung, aber keineswegs eine Belebung" 66) des Benutzten bedeutet. Deren moralphilosophische Legitimation ist Schelling nur ein Symptom des "social-verdorbene(n) Menschen" 67), der gegen die Eigenlebigkeit des anderen seinen eigenen Zwangscharakter zu behaupten sucht. Schelling, dem Ethik primär auf der Anerkennung einer unabhängigen Naturtätigkeit beruht, ist die Unterscheidung einer negativen erkenntnisinteressierten Haltung gegenüber Natur von ihrer Auffassung als "Gegenstand der Behandlung" letztlich maßgebend. Dem "Techniker" 68) stellt er das Ideal einer "Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist" 69) gegenüber. Damit scheint aber eine für die Belange des Lebens kaum haltbare Abstinenz von Praxis postuliert zu werden und die eigene bittere Polemik gegen ein jedes bloß reflexionsphilosophisch ausgerichtetes Interesse praktisch sich gegen ihn selbst zu richten. "Der wahre Priester der Natur" 70) droht selbst zu dem Kastraten zu werden, der, um seinem Herrn getreu zu bleiben und unverfänglich seiner Herrin zugleich dienen zu können, es vorgezogen hatte, sich selbst zu entmannen 71). Solchem Dilemma

64) VII, 1-126, besonders 16 ff.

65) VII, 17.

66) VII, 18.

67) VII, 19.

68) VII, 100.

69) VII, 109.

70) VII, 100.

71) Vgl. VII, 356 ff. Die dem Werk des Lukian eingegliederte Schrift "Von der syrischen Göttin", übers. v. M. Wieland, 1788/89, beschreibt einen dem der "phrygischen Göttin" weitgehend ähnlichen Kult.

fühlte sich Schelling freilich entoben, zumal Natur selbst existenzimmanent im produktiven Geistesleben fortwirkt, womit freilich die hieraus sich ergebenden Konsequenzen für die Praxis noch nicht gelöst sind. Auch in der Spätphilosophie wird jede, vornehmlich aber politische Praxis als *periclidium* begriffen, dem zu entgehen im Verzicht auf Eigenwillen möglich sein soll. Vorerst ist jedoch Praxis mit dem Gegebensein der Vernunft als einem Vernehmen auf idealer Ebene immer schon wirklich und damit die Einheit mit der Natur bewahrt.

Im Verbrauchen von Natur sieht Schelling lediglich einen Zweck verfolgt, dessen letzte Motivation im Bedürfnis um ein "Verdienst" 72) liegt, was wiederum auf einen Mangel im Subjekt schließen läßt, dessen moralphilosophische Verschleierung als Legitimationsgrundlage dienen soll. Unschwer ist die Einheit der Schellingschen Argumentation mit den "Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" zu erkennen und den Einsichten des Berliner Manuskripts schon fast vorausgreifend, wird jetzt, ohne deren Zustandekommen schon begründen zu können, hierin eine pathologische Struktur erkannt, innerhalb derer das Subjekt im Anderen nur ein projiziertes Bild seiner eigenen "verächtlichen Lust" 73) hat und im Kampf gegen sich selbst oder die "Begier" das Andere nur mißbrauchen kann. Der entscheidende Zug im technisch-ökonomisch bestimmten Naturverhältnis ist dessen empirischer Charakter. Indem das Subjekt das Andere "nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken" 74) vermag, stellt sich auf idealer Ebene eine dem auf höchster Stufe organischer Reproduktion statthabenden Verhältnisse der Kräfte analoge Separierung her, ohne daß jedoch dabei die Selbständigkeit und Eigenliebigkeit des Anderen respektiert bleibt.

Die Form der Einheit trägt in der von endlicher Subjektivität bestimmten Dualität deutlich die Züge von Gewalt, die an der Existenz als sado-masochistisch erscheint. Das Gegensatzpaar "Leib" und "Geist" 75) ist in seiner Hierarchie und seiner Ausgewogenheit gestört. Erscheint einerseits die Herrschaft der Natur über den Geist als "Wahnsinn" 76), so umgekehrt die Unterdrückung derselben in der Autarkisierung des Geistes nicht nur als Verdrängung, sondern als das Böse schlechthin. "Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben" 77). Die Autonomisierung des Geistes bedeutet also eine Verkehrung der eigenen Voraussetzungen. "Natürlichkeit ... sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet ..." 78) als basales Moment, um vom Geist "inszeniert" 79) zur "Grausamkeit" 80) auszuwachsen. Die Tendenz zur Aufhebung des Grundes führt zu einer Rationalisierung von Sinnlichkeit, die, "dem Genuß weit entfernt" 81), statt ihn zu haben, ihn immer nur aufschiebt bis zur gänzlichen Destruktion. Die von Schelling durchaus im sexuellen Diskurs thematisierte Pervertierung zur Gewalt 82) scheint jedoch kaum vermeidbar, da sie selbst nichts als eine Objektivation des der Existenz immanenten basalen Kräftespiels sein kann. Dessen Irritation kann aber dem von Fichte vorgestellten Schema von Selbstbezüglichkeit nur vorgängig sein und muß daher auf Ursachen zurückgeführt werden, die außerhalb des empirischen

72) VII, 114.

75) VII, 468.

78) a.a.O.

80) VII, 468.

82) W.Schulz, (a.a.O.) hat hierauf zuerst hingewiesen.

73) VII, 113.

76) VII, 469.

79) W.Schulz, 1977, 307.

81) a.a.O.

74) a.a.O.

77) VII, 468.

Relationsverhältnisses liegen. Der Versuch ihrer Erklärbarkeit hat sich also auf andere Faktoren als auf diejenigen von Rationalität zu richten.

Schelling hat den Bereich des basalen Lebens in den Begierden und Lüsten erkannt, deren Entfaltung freilich in einer vor-sexuellen Sphäre geschieht, sofern man die sexuelle im Rahmen der Naturphilosophie als bereits entwickelte und funktionierende Struktur auffaßt. Die von Schelling angesprochene Beziehung von Sexualität und Gewalt bzw. von empirischer Relationalität und Naturverbrauch hat sich hierin zu erklären. Nicht nur die Eigenlebigkeit der "Dyas" als strukturierte Einheit ist damit auf ihrer fundamentalsten Ebene angegriffen, sondern, sofern die ontologische Perspektive nicht aus den Augen gelassen wird, die der Möglichkeit einer Dualisierung schlechthin. Das Leben des Ungrunds vor seiner strukturalen Entfaltung und zugleich schon diesseits absoluter Indifferenz mutet uns an als Reich des Eros, dessen mildeste mythische Beschreibung Schelling erst spätim Bilde des dräuenden Gottes und der schleiertanzenden Maja wagte 83). In den Stuttgarter Privatvorlesungen steht die Darstellung des Aufbrechens dieser 'poetischen' Einheit noch unter dem Zwang mit ihrer dialektischen Explikation zugleich den Herrschaftsanspruch absoluter Einheit gegen die Perversion der derivierten Absolutheit zu sichern und dadurch eine Lehre von Gut und Böse überhaupt ontologisch zu legitimieren.

Die Verdrängung basaler Vitalität und ihre vom individuellen Subjekt inszenierte Neubelebung erscheint nur unter dem Aspekt einer existentiellen Eigentlichkeit als sado-masochistische Gewalt. Solange das basale Kräftespiel eines jeden Seienden nur dessen "geborgtes Leben" ist, also unabhängig vom Seienden absolut aufgefaßt wird, ist dessen Vergewaltigung als Eingriff in den übergeordneten Strukturzusammenhang aufzufassen. Unter diesem Aspekt erscheint die auf der Basis des Selbstbewußtseins sich auslebende Existentialität als oedipale Verstrickung. Die Verkehrung der Ordnung, der Sündenfall und die geschichtliche Disparatheit bestehen also gerade in der selbstinitiierten Weiterführung der Schematik physischer Prozessualität auf idealer Ebene im Modus einer die Eigenlebigkeit des Anderen negierenden Objektivation. Deren Elemente sind die Disproportionierung der Kräfte, der Kampf um die Identität, die Zerstörung der Triplizität durch Herstellung einer sekundären Dualität und erneute Produktion.

Der Vorgang dieser Verkehrung ist insofern in einer ambivalenten Hinsicht aufzufassen, wie weder die Macht des Grundes noch die des Bewußtseins allein hierfür verantwortlich zu machen sind, sondern vielmehr deren Einheit als von "mittlerer Natur" 84) gekennzeichnete Lust gerade die Unumgänglichkeit dieser Verkehrung einzuräumen nötigt. "Begierde und Lust" sind in ihrer Emotionalität "unwillkürlich", auch wenn sie deshalb noch nicht als unfrei oder restlos frei bezeichnet werden können. Als "schlechthin freier und bewußter Wille" gilt in der Freiheitsschrift nur "der Wille der Liebe" 85), womit die Nuance der Unterscheidung allein graduell am absolut bewußten Willen zu verzeichnen ist. Die oedipale Wendung soll versöhnlich werden durch Bewußtsein, derart, daß aus der in der Reflexion sich

83) s. VIII, 297; XII, 149.

84) VII, 395.

85) VII, 395.

herstellenden Intimität eine "Offenbarung" folgt, die zwar "Handlung und That" 86), also auf jeden Fall praktisch ist, aber dennoch von technischer Praxis und gleichermaßen von der von äußerer Differenz bestimmten natürlichen Prozessualität zu unterscheiden ist. Alle Hoffnung auf das Gute scheint vom vollendeten Bewußtsein abzuhängen, womit erst die Frage nach der Praxis, die in ihrer gelungenen Form als Liebe sich verwirklichen soll, relevant wird.

Im Vollzug der falschen Imagination, d.h. im Durchgang reflexiver Autonomisierung wird die Struktur des Ganzen erst erhellt. Wenn die Differenz von Gut und Böse lediglich bewußtseinsmäßig fixierbar ist, aber das innerstrukturell verfügte Leben von der Perversion formal nicht zu unterscheiden ist, dann kann die Wirklichkeit des Lebens nur jenseits von Gut und Böse und völlig indifferent hierzu aufgefaßt werden. Indifferenz mag also gelten für die Struktur des Ganzen und ihren Zusammenhalt als Liebe einschließlich der in ihr möglichen Beweglichkeit. Bereits 1799 versuchte Schelling "durch die Theorie der Krankheit zu beweisen, daß die Stufenfolge, die in der ganzen organischen Kette statthat, auch in jedem organischen Individuum ausgedrückt ist" 87), so daß es "ganz widersinnig" erscheint, "die Krankheit einen widernatürlichen Zustand zu nennen, da sie gerade ebenso natürlich ist wie das Leben" 88). Mit der selbstbewußten Existenz ist dieses Leben jedoch in die Widersprüchlichkeit individueller Interessen verfallen, deren Differenz im Aneinandergeraten verschieden bestimmter Identitätsverwirklichungen eklatant wird. Gleichwohl ist unter dem Aspekt absoluter Indifferenz hieran nichts Böses zu finden, da lediglich die Form absoluter Produktion mehr unfreiwillig als freiwillig fortbesteht.

Der Gefahr, daß das im Menschen entstandene "sichtbare Drama" 89) sich in einer bloß dialektischen Argumentation "aus der Konkretheit der philosophischen Probleme in die Höhe des Abstrakten zu seinem Unheil erhebt" 90), versuchte Schelling im paradigmatischen Denken, im ständigen Verweis auf Natur, die ihm als "das Konkreteste" 91) galt, zu entgehen, wobei er

86) VII, 395.

87) III, 222.

88) a.a.O., Anm. 2

89) VII, 480.

90) P. Szondi, 1978, 210.

91) P. Szondi, a.a.O. Die Verbindung einer Theorie der falschen Imagination mit der Lehre vom Sündenfall verbietet scheinbar jeglichen Rekurs auf Geschichte als verblichenen Garanten von Wahrheit. Aller historischen Autorität gegenüber glaubt Schelling, "daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur" (VII, 415). Die darin unverholten ausgesprochene Absage an ein dogmatisches Christentum steigert sich bis zu dessen totaler Relativierung. "Das Heiligthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christentum ..." (VII, 413). Soll diese Aussage nicht tautologisch aufzufassen sein, dann ist das Heiligtum gar als das anzusehen, was im Christentum als Geheimnis verdrängt wurde, und statt "Heiligthum" ist hier Heidentum zu lesen. Die später vertretene Ansicht vom notwendigen Vorauszgang der Mythologie

zweierlei erfuh, einmal die Unzulänglichkeit einer bloß reflexionsphilosophischen Erklärung realer Produktion und zum anderen, daß mit einer als ontologisch sich letztlich verstehenden reflexionsphilosophischen Operation zugleich eine Verkehrung und Partikularisierung stattfindet, deren Verallgemeinerung zu einer Verabsolutierung von Gewalt führt, in deren enger Gemeinschaft der Anspruch einer moralischen Weltordnung einhergeht. Dem Tragischen als "einer dialektischen Modalität" 92) im Widerspruch von basaler und sekundärer Vermittlung zu entkommen, ist ohne seine Verwirklichung nicht möglich, vollzieht sich doch mit dem Selbstbewußtsein gerade jene "Abstraktion", die Schelling früh schon als Verlust des Absoluten angesehen hatte. Das hiermit gewonnene Ich gilt es also sogleich zu opfern im Verweis auf die Präsenz des Absoluten im Endlichen. Im "Eingedenken der Natur im Subjekt" 93) wird einerseits der Herrschaft des Endlichen über seinesgleichen der Boden entzogen, andererseits die Wirklichkeit des Absoluten unlöslich an die Natur, auch auf idealer Ebene, gebunden.

Dem Positivismus Schellings inhäriert eine Häresie, die den "Priester der Natur" zugleich zum Propagandisten eines aus der Unterwelt herrschenden Gottes werden läßt. Eros und Herrschaft in ihrer unvordenklichen Einheit gegen die Schrankenlosigkeit des endlichen Subjekts zu behaupten, führt zum "Haß gegen den zuchtlosen Gedanken, der aus dem Banne der Natur heraustritt" 94), um stattdessen dieselbe zu züchtigen. Das Ertragen der eigenen Natur scheint Schelling das Schwerste zu sein. Es verlangt den ruhigen Blick von "einem hohen und jähem Gipfel" 95) und die Apathie eines Schwindelfreien (oder mit List Gefesselten), der es riskieren kann, zu hören, "wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen" 96). Die Notwendigkeit der individuellen Selbstbehauptung erkennt Schelling ursprünglich in der "Angst" 97) vor der Unerträglichkeit der eigenen Natur, quasi "als deren eigenes Erzittern vor ihr selbst" 98), wogegen die Flucht an "die Peripherie" die "Ruhe seiner Selbstheit" 99) zu gewähren scheint. Aber "die Konstitution des Selbst durchschneidet eben jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur, den das Opfer des Selbst herzustellen beansprucht" 100).

vor der Offenbarung läßt Schelling hier bereits von einer "Religion" sprechen, die "aus eigem Grunde entsprang" (a.a.O.) und deren höchste Form er in den Mysterien als der kultischen Bewahrung der Einheit mit der Natur repräsentiert fand. Übrigens sehen übereinstimmend hiermit auch Horkheimer und Adorno, 1969, im "Eingedenken der Natur im Subjekt ... die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen ..." (47).

92) P. Szondi, op.cit., 209.

93) M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1969, 47.

94) a.a.O., vgl. Schelling VII, 414. Es gibt "auch in der Erkenntnis etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunistischer Lust, die an allem herunkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten". Erkenntnis und Eros bleiben somit beide an ein Produktionspostulat geknüpft, Den Widerspruch einer Preisgabe von Eigentlichkeit hiermit, versucht Schelling seit den Erlanger Vorlesungen in einer als "freies Denken" apostrophierten Tätigkeit aufzuheben.

95) VII, 381.

96) a.a.O.

97) a.a.O.

98) Horkheimer, Adorno, a.a.O.

99) VII, 381.

100) Horkheimer, Adorno, op.cit., 58.

Im Vernehmen der Ideals Vernunft sieht Schelling die Wirklichkeit einer im Endlichen zur "Weisheit" aufgehobenen Natur, jenem "Primum passivum" 101) einer in der Form der Herrschaft allererst sich vermittelnden Wahrheit. Darin sich zu belassen, hieße aber, auf dem Wege einer radikalen Preisgabe von Eigentlichkeit einem anderen Modus innerstruktureller Perversion sich auszuliefern und die Preisgabe von Selbstheit gegen eine Identifizierung mit der, seit den "WA" in der mythischen Gestalt der Maja verbildlichten Natur naturans, einzutauschen.

Der Usurpation von Matriarchalität entgeht wiederum nur die in reflexiver Wendung sich selbst gewiß gewordene Existenz. Schelling ist von früh an skeptisch gegenüber einer reinen Mystik, zumal vor dem Hintergrund der Ordnung der Struktur des Ganzen, die in Ekstasis sich herstellende Erfülltheit keinesfalls als deren gelungene Kongruenz aufzufassen ist. Gegen jeden Irrationalismus gewandt, bleibt, und dies zeigt deutlicher als jedes andere Bekenntnis zur Antike den sophokleischen Charakter seines Denkens, nur über die Perversion die Möglichkeit, die Wahrheit zu entschlüsseln. "Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber grade dies ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt" 102).

Übersieht man Schellings Bemühen um eine Rehabilitierung der Praxis nicht, so ist seine Konzeption der Versöhnung tatsächlich nur noch als Versuch, "das Schuldbewußtsein" 103) zu überwinden, aufzufassen, nicht die Schuldverstrickung selbst. Die mit der Sollzitation des Grundes erfolgte Erregung zur Selbstheit ist selbst nicht aufhebbar, soll "Gott" nicht "die Bedingung seiner Existenz" 104) negieren. Umgekehrt wird mit der Tat des Selbstbewußtseins erst die Bedingung dafür gelegt, daß "der Wille der Liebe verwirklicht" 105) werden kann, womit die Erlösung an ein Bewußtsein fixiert wird, das mehr ist als das des Ich oder der individuellen Selbstheit und zugleich weniger, indem es sich selbst aufheben muß. Es scheint, als müsse der Versuch des Bösen bis zum höchsten Grade seiner Vollendung gelangen, als sei "die Welt ... in ihre Korruption so tief versunken, daß sie nur noch durch eine gleichsam überbietende Verworfenheit restituiert werden kann" 106), um an ihrem Ende zugleich zur absoluten Gestalt Gottes sich zu vollenden in einer großen Organisation, in der alles Seiende Gott wie "Glieder seines Leibes" 107) angeschlossen wird. Der Fiktion einer universalen "Megamaschine" 108) steht einerseits die Idee einer personalen Existenz gegenüber, deren Möglichkeit Schelling retten will, zum anderen das Verbot einer gegen die Natur sich wendenden Praxis.

101) VII, 415.

102) VII, 414.

103) St. Portmann, 1966, 163.

104) VII, 403.

105) a.a.O.

106) J. Habermas, 3/1974, 198. Diese Konsequenz sieht Habermas erst in seiner von der jüdischen Mystik und besonders der Lehre Isaacs Lurias beeinflussten Auseinandersetzung mit Schellings "WA". Sie ergibt sich aus dem Dilemma der Identität bzw. Analogie von notwendiger und das heißt zugleich vernünftiger Praxis und inzestuöser Verstrickung. Schelling hat diese Ansicht aber nie so ausgesprochen, sondern zunächst in den "WA" die Lösung dieses Widerspruchs im offenbarungstheologischen Sinne angestrebt.

107) VII, 405.

Die die autarke Existenz konstituierende Regression soll das Dasein auf eine derivierte Positionalität zurückführen, deren gelungene Existenzform Schelling bisher nicht zu beschreiben gelang. Ihre Möglichkeit eröffnet sich im Zusammenspiel paradigmatischen und kritischen Denkens als einer praktikablen Einheit "der Wahrheit und der Natur" 109).

108) L. Mumford, 1977, 219 ff. Für den Hinweis danke ich Herrn Ulrich Sucrow.

109) VII, 416.

Eros und Herrschaft

Ihr alle fürchtet den Schluß 'aus der uns bekannten Welt würde ein ganz anderer Gott nachweisbar sein, ein solcher, der zum mindesten nicht humanitär ist'.

Fr. Nietzsche 1)

Unsere Bestimmungen von oedipaler Inzestuosität und sado-masochistischer Praxis als pervertierter Vitalität innerhalb der Schellingschen Sündenfallslehre dependieren von einer als Autorität anerkannten Ordnung, deren Wesen die Identität ist und mit der zugleich die Struktur im normativen Sinne verfaßt ist. Die Begründung der Ordnung kann nur mit ihrer Entfaltung zugleich gegeben sein und ist daher im Modus der strukturalen Universalisierung des Initials als absoluter Indifferenz aufzufassen.

In "dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen" 2) zu können, gelang nur im Zugeständnis seiner anfänglichen Mangelhaftigkeit, die ihn selbst von der absoluten Indifferenz unterscheidet. Die Gleichgültigkeit des Vaters kann immer nur eine mit Verlust gesetzte, leidende sein und demzufolge unglaubliche. Es ist fraglich, worauf sich Schellings Rede von Gott als "Herr des Seyns" bezieht.

Die letzte Fassung der "WA" hatte die in einem Kontraktionsakt freigesetzte doppelstrukturierte Wesenheit sich in einem dialektischen Prozeß entfalten lassen, wobei die Differenz zum notwendigen Anderen es zunächst in einer Unfreiheit eingeschlossen hielt, deren Überwindung nach wie vor, als Emanzipationsakt des werdenden Dritten, erst seine Freiheit in der Krisensituation der Geburt ermöglicht. Die hierbei unterlegte bzw. unterliegende Selbstständigkeit des Anderen, die es nachdrücklich festzuhalten gilt, soll die ganze bisherige Fichtekritik nicht gegenstandslos werden, blieb mehr behauptet und vor dem Hintergrund des Paradigmas illustriert als argumentativ erbracht. Die Genese der Differenz muß ihrer Möglichkeit nach aufgezeigt werden, um die behauptete Freiheit der Strukturmomente des Ganzen, also auch die latente Selbstständigkeit des als Hypokeimenon begriffenen zu begründen. Erst dann kann schlüssig von einer über das Ganze verhängten Herrschaft gesprochen werden im Sinne einer unaufhebbaren Einheit und Form, wobei freilich die theologisch motivierte Hypostasierung eines "Herrn" erneuter Fragwürdigkeit verfällt.

Schöpfung und Sündenfall sind ihrem Hergang nach ein und dasselbe Geschehen, solange beide nach dem Schema sich selbst setzender Identität aufgefaßt werden. Beidemale geht es um eine Verwirklichung von Selbstheit, deren Modus von einer "Imagination" 3) be-

1) Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre, Ed. Schlechta, III, 488.

2) IV, 252.

3) BM, 35.

stimmt ist. Die bloße Imagination reicht jedoch zur Verwirklichung nicht aus, soll der Wirklichkeit des Materialen nicht jede Realität abgesprochen werden. Den Modus der Verfügung als einer Unterwerfung sieht Schelling in derselben Weise wie seine Vernutzung durch das Derivat. Der ganze Vorgang "möchte sich wohl nicht einleuchtender als mit den Begriffen beschreiben lassen, mit denen einer der Apostel ... den Ursprung der Sünde beschreibt" 4). Sünde kann freilich das "höchste aller Ereignisse" 5) die anfängliche Zeugung, nicht genannt werden. Das, was die Handlung der "derivierten Absolutheit" von der des Absoluten selbst unterscheidet, ist also deren Relationalität innerhalb des Ganzen. Die Handlung des Existierenden gebricht zur Sünde, da sie sich an dem verwirklicht, was ihr selbst Grund ist. Sünde kann somit nicht die Handlung selbst ihrer Form nach genannt werden, sondern lediglich in ihrer inestruösen Relation. "Wie Verschiedene, die dasselbe thun nicht dasselbe thun, so ist auch dasselbe in verschiedenen Zeiten gethan nicht dasselbe aber der Hergang ist in dem ersten wie in dem letzten Fall der gleiche" 6) bei jeweiliger Unterscheidung des Objekts der Verwirklichung von Selbstheit. Dies ist in der ersten Relation Gattin, in der zweiten Mutter, Grund.

Der Erkenntnistrieb steht in Analogie zum Zeugungstrieb 7). Zeugung und Erkenntnis sind bei aller Verschiedenheit gerade hinsichtlich ihres genuin Identischen nur in Analogie aufzufassen. Die Analogie steht für nichts als die Einheit in der Differenz. Das Verhältnis von Identität und Differenz liegt hier bestimmend zugrunde. Daß eine Analogie von Schöpfung und Erkenntnis überhaupt behauptet werden kann, liegt nicht in den Begriffen selbst, sondern in der beides gleichermaßen ausmachenden Aktivität. Als analog erfahrbar ist beider Dynamik als eine des Seienden selbst. Das Schema der Bezüglichkeit von ursprünglicher Dynamik und derivierter liegt in der Identitätsformel beschlossen.

Die Bestimmung der Sünde, der falschen Imagination, der Unwahrheit und falschen Einheit als oedipaler Rückwendung reicht freilich nicht hin, Widerspruch und Identität beider Ebenen zu erklären. Deren Ursprung ist allein im anfänglichen Ereignis selbst zu suchen, da hierin die Selbstheit zur universalen Wirklichkeit gelangt. Im Bilde der Zeugung ist also sowohl die Ableitung der Existenz wie auch die Genese der Differenz aufzufassen und ebenso die Bedingung der Möglichkeit einer in der Identität sich herstellenden Verkehrung.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen findet sich der Begriff 'Grund' weitgehend durch 'Seyn' ersetzt. Von Gott ist die Rede als einem Existierenden, dessen "Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat" 8). Die Anthropomorphisierung ist also bereits hier schon deutlich ontologisiert und setzt "ausgenommen die Abhängigkeit" 9) des Menschen beider Identität voraus. Die Ambition, eine Theorie des Sündenfalls legitimieren zu können, läßt jedoch in den Stuttgarter Privatvorlesungen die Frage nach der Möglichkeit einer anfänglichen Konstitution von Herrschaft zurücktreten. Schelling gelingt es nicht, die Hierarchisierung im Absoluten selbst zu begründen. Indem er sie erklärt, ist sie schon gegeben. "Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die

4) BM 35.

5) BM 36.

6) BM 35.

7) s. VII, 414.

8) VII, 432.

9) a.a.O. Schelling verweist erneut auf Hippokrates.

wir in uns haben, ... nämlich ein Höheres und ein Niederes ..." 10). Bei gleicher Wesenheit beider kann deren Unterschied nur einer der "Dignität" 11) sein, ohne damit zugleich schon eine "Differenz" 12) zu begründen. Letztere kann sich nur auf dem Wege einer Differenzierung im Absoluten herleiten, einer Verdoppelung in die "Dyas" zweier Wesen.

Die primäre Wirklichkeit der basalen Ebene bedeutet aufs Ganze gesehen eine Einschränkung, ohne nicht zugleich damit für die höhere Ebene die Bedingung der Möglichkeit zu bieten. Durch ihr "sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung" 13) anfänglicher Absolutheit zugegeben, zugleich damit aber die Steigerung zur absoluten Erfülltheit von der "Differenz im Realen" 14) abhängig gemacht. Kontraktion meint hier also zunächst eine Beschränkung prozessualer Wirklichkeit auf den Bereich der Natur, so daß Gott als "nicht ein gleich von Anfang Fertiges" 15) aufzufassen ist. Die Unerfülltheit im Basalen erlaubt deren Dynamik nur als "Bewußtlosigkeit" 16) anzusehen und darüber hinaus ihre Steigerung zur idealen Ebene als Expansion des Subjekts, die im Sinne der Liebe nur gelingen kann im Vermeiden der Verdrängung basaler Differenz.

An sich betrachtet, ist die basale Ebene nicht Gott selbst oder der seiende Gott. Die Selbstbeschränkung impliziert in Bezug auf das Höhere eine Selbstnegation, da das bloß Objektive in Gott "an sich selbst auch wieder Subjektives und Objektives" 17) ist. Seine Unterwerfung erfolgt zum Zwecke seiner Steigerung, so daß dem anfänglichen Absoluten primär ein "Egoismus" 18) unterstellt werden muß, der freilich die Negation noch nicht sinnvoll begründen kann. Die Unterscheidung eines Subjektiven und Objektiven kann nur beibehalten werden, wenn die gerade an Fichte kritisierte Vermischung reiner und empirischer Relationen beibehalten wird. Damit ist dem anfänglichen Wesen derselbe modus progrediendi unterstellt, der auf der Ebene der Existenz von falscher Imagination gekennzeichnet war, wodurch evident wird, daß alle Rede vom Sündenfall bloß relativ als Eingriff in ein vorgängiges Verhältnis bzw. als Reaktualisierung des Anfangs aufzufassen ist. Die Verfügbarkeit des Seins erscheint aber im Gegensatz zur technischen Gewalt als unbedingt, "weil es zu Gott gehört" 19), wobei fraglich bleibt, ob der Grund in seiner Fülle dabei unausschöpflich ist oder aber im Verlauf seiner totalen Durchdringung und Ausschöpfung versiegt, wie dies später angedeutet wird 20).

Die Hierarchisierung ist zur Rettung der Freiheit des Wesens nur über die Zuflucht zu einem "Werth" 21) zu rechtfertigen, dem umgekehrt die Tendenz der sukzessiven Verinnerlichung im Sinne einer Erfüllung entspricht. Der Abbau des unterworfenen Seins erscheint so als von ungründiger "Gewalt" 22) verfügte Überwindung von Mittelbarkeit, auf daß am Ende "die innerlich mögliche That ... unmittelbar auch äußerlich" 23) wirklich sei. Damit ist auf einen Hiatus im anfänglichen Vermittlungsgeschehen hingewiesen, dessen sukzessive Überwindung der "herrschenden Körperlichkeit" 24) als Folge anfänglicher Selbsteinschränkung gilt.

10) VII, 433.

13) VII, 428.

16) a.a.O.

19) VII, 242.

21) VII, 442.

23) VII, 442.

11) VII, 427.

14) VII, 430.

17) VIII, 437.

20) Vgl. IX, 58 ff.

22) Vgl. VIII, 220.

24) VII, 444.

12) VII, 426.

15) VII, 432.

18) VII, 439.

"Das Geheimnis der Geschlechtstrennung ist nichts anderes als Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Prinzipien" 25), wobei die Verfügbtheit des materialen Prinzips, in der "Emsigkeit göttliche Früchte" 26) zu tragen, paradoxerweise in die Unvollkommenheit existierender Differenz mündet. Die organische Kraft der Natur läuft konträr zur intentionierten Identifizierung in Einem und läßt gerade im Moment der optimalen Schöpfung die Extreme zusammenfallen. Die Bedingung ihrer Möglichkeit bleibt ein Geheimnis, das nicht nur von der Existenz, sondern vielmehr noch von der Natur selbst verstellt wird.

Auf der Basis eines anfänglichen Egoismus erweist sich das präexistentielle Leben Gottes als negatives Regulativ von Dasein, dem Positivität erst mit der Selbsterkenntnis des Dritten zugebilligt werden kann. Der "Erzeuger" erscheint somit als eigentlich setzendes Prinzip, das freilich als solches einer Bestätigung bedarf durch das Erzeugte, den "Sohn" 27). Nur dessen Identität bestätigt den Vater, womit dieser jedoch zugleich depotenziert wird. Der Sohn wird zum Erfüller des Ganzen und läßt erst den Vater als solchen wirklich sein. Die Identifizierung des subjektiven Prinzips als Vater bedeutet aber eine der Bestimmung des Grundes als Objekt äquivalente Verkürzung absoluter Einheit. Deren Problematik unterschlägt die Stuttgarter Privatvorlesung im Gegensatz zur letzten Fassung der "WA" und zum Berliner Manuskript, indem sie in einzigartiger Rigorosität absoluter Produktivität das Schema technischer Gewalt auferlegt.

Die Herrschaft des Zeugenden zu behaupten, hieße, seinen anfänglichen Egoismus keineswegs mildern, sondern dessen Gewalt nur um so härter erscheinen zu lassen, deren Sinn die Copula "in imperativer Weise" 28) ausspricht. Die Bestimmung des Erzeugers als verfügender Macht widerspricht seiner im kontraktiven Ereignis erst ermöglichten Wirkung. Als Vater ist nur das aus der Kontraktion sich ergebende und im Selbstbewußtsein des Sohnes bestätigte Subjekt anzusprechen, das in seiner bloßen Funktion als Erzeuger gerade nicht dem Sohne gleichzusetzen ist und darüber hinaus die Differenz als solche, d.h. als Natur im Absoluten unbegründet läßt.

Die Differenz von Vater und Sohn wird mit der These von der freiwilligen Einschränkung des Absoluten als theologische Verfügung ausgewiesen. Als zeitliche ist sie nur im verfügten Austragen identifizierbar, worin das Objekt eine Unabhängigkeit als "gebärende Potenz" 29) scheinbar bewahrt. Die "Differenz als Austrag" 30) läßt das "Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes" 31) erscheinen. Sein ist aber im Austragen "kein rein und bloß objektives", sondern ein lebendiges, "das auch selber wieder ein Seyendes und ein Seyn in sich schließt" 32), in welcher Einheit das Austragen geschieht. Die Einschränkung des Vaters (die relative Impotenz) im Austrag wird zusammen mit der vom Ausgetragenen affirmierten Einheit als onto-theologische Verfassung lesbar, die als solche "über der Natur" herrscht. Natur ist als "Thron" ein bloß "Untergeordnetes" gegenüber der Verfassung selbst, die als absolute einen

25) VII, 453.

26) a.a.O.

27) VII, 442.

28) R. W. Gödel, Die Lehre von der Identität ..., 1935, 379.

29) VIII, 260.

30) M. Heidegger, Identität und Differenz, 5/1976, 60.

31) M. Heidegger, op.cit., 63.

32) VII, 437.

Gott meint, der mehr als ein bloßer Erzeuger ist, gleichwohl aber gegenüber der anfänglichen Indifferenz die Fülle und den Mangel des Prozesses in sich birgt.

Vor dem Hintergrund absoluter Indifferenz bedeutet die anthropologische Symbolisierung bereits eine Vereinseitigung eines in sich dialektisch entfalteten Prozesses, dessen Momente, absolut gesehen, immer nur als diese Einseitigkeit überschreitende Wesenheiten anzusehen sind. Die mit der Objektivation schematisch als identisch anzusehende Symbolisierung des Grundes in der Mutter deckt umgekehrt den Vorgang der Verkehrung als Grundlage einer sich als sophokleisch verstehenden Ethik erst auf und bleibt dennoch lediglich eine Bildersprache, die eher tabuisierend sich auswirkt, als daß sie einer sub specie aeterni zu verstehenden prozessualen Indifferenz entspräche. Die Verkehrung wäre demgegenüber gar nicht erst mit der Verdrängung des Vaters im Eigenwillen des Sohnes gegeben, sondern bereits mit einer ausschließlich in diesen Symbolisierungen operierenden Analyse des Prozesses selbst, die gerade in der Mutter die Repräsentation des Anderen nur extrem begreift. Die fiktive Reinheit des Anderen läßt dies zur bloßen Weiblichkeit gerinnen, deren promiskue Zugekehrtheit ihre gänzliche Aneignung gleichwohl nicht vollends gelingen läßt. Die von früh an von Schelling bekämpfte Fiktion einer reinen Materie³³⁾ der Kernpunkt eines empiristischen Relationsverständnisses, verabsolutiert die auf der Stufe sexueller Verfassung auftretende Ausschließlichkeit der Relata eines von äußerer Differenz bestimmten Verhältnisses, dessen Vermittlung wiederum nur in der Anspannung einer hierin ausbrechenden Begierde (der Magie der Entfernung) gelingen kann, die die Liebe zur Zwangshandlung verkommen läßt.

Von einem Sündenfall kann aber nicht mehr die Rede sein, wenn das Ereignis der Vermittlung selbst als Dynamik der Indifferenz aufzufassen ist, so daß diese als das jede Beziehung durchwaltende Leben erscheint. Die These von einer außerhalb des Prozesses bleibenden Indifferenz kann nur abgelöst werden von der der Zugehörigkeit des Seins zum jeweils herrschenden Seienden, das in seiner innerstrukturellen Einseitigkeit in den Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes erscheint. Der in allen drei Momenten mitgesetzte Mangel kann kein absoluter sein, wenn absolute Indifferenz hierin sich durchhalten soll. Umgekehrt kann die Reduktion des Anfangs auf den Vater nur eine im Gegensatz zur absoluten Einheit defizitäre Initiativität meinen, die vom Sohn lediglich reproduziert aber nicht aufgehoben wird.

Die Tabuisierung des Grundes vor dem Zugriff des existierenden Seienden bleibt, innerhalb der antitechnischen Polemik, auf Körperlichkeit beschränkt. Diese Restriktion ist von der ambivalenten Haltung einer häretischen Ehrfurcht bestimmt, die einerseits Natur in der der Selbstheit vorgängigen Verfügtheit bewahren will, andererseits aber das Absolute in der Person des Erzeugers auf unbewußte Initiativität beschränkt. Gerade die offenbarungstheo-

- 33) Zur mitunter mangelhaften Unterscheidung der Begriffe Materie, Leiblichkeit und Körperlichkeit vgl. M. Vetö, St. Pr. V. G., Introduction historique et philosophique, 1972: "Sans être vraiment conséquent dans la terminologie, Schelling oppose la matière (Stoff) à la corporéité (Leiblichkeit, plus rarement Körperlichkeit), la première étant d'origine purement spirituelle, la dernière produit touturé d'une force contractrice et coagulatrice" (79). Aber eine amorphe undifferenzierte Materie, von der Vetö anschließend spricht, gibt es in Schellings Philosophie nicht.

logisch gerechtfertigte Rede vom Vater wird so zum Legitimationsgrund der oedipalen Praxis des Seienden, dem lege assistentiae (Oetinger) das Sein immer schon disponibel ist. Den Mangel einer väterlichen Absolutheit kann allein die Wirklichkeit der Indifferenz auf höherer Ebene ausgleichen, womit der Inzest zur onto-theologischen Notwendigkeit wird. Dagegen läßt das Festhalten an einer aller möglichen Beziehung gegenüber indifferenter Absolutheit die Rede vom Erzeuger gleichgültig zurück, wie es in der Freiheitsschrift unübersehbar ist.

Solange das Verhältnis des Zeugenden zum Gezeugten im sprachlichen "Verhältnis des Subjekts zum Prädikat" 34) seine klarste und unveränderbare Form gefunden hat, bedarf es einer Betonung der Gleichursprünglichkeit der Gesetze der Identität und "des Grundes" 35) nicht. Die Derivation selbst ist mit der Verfügbarkeit des Grundes bereits gegeben in der einschränkenden Vermittlung als Freisetzung des Austrags, dessen Gesetz zugleich die Bedingung der Möglichkeit endlicher Inzestuosität ist. Das Gesetz des Grundes in seiner Eigenständigkeit des Austragens ist umgekehrt nur in der Kontraktion wirklich und insofern mit dem der Identität gleich ursprünglich. Der Antropomorphismus hat also im Anschluß an die Ergebnisse der Naturphilosophie durchaus eine methodische Funktion für eine ambitionierte Ethik, indem er die im Verlauf absoluter Prozessualität in eine einander äußerliche Selbständigkeit auseinandergetretenen Momente plausibel erscheinen läßt und den Vorgang der Produktion und die Regression einer die Spaltung neu belebenden Irritation des Dritten im Rahmen eines bereits entfalteten Strukturgefüges kritisiert. Darüber hinaus ist er aber untauglich für eine Erklärung der ersten Differenz. Den anthropologischen Ansatz metaphysisch zu legitimieren, reicht eine Verabsolutierung des genealogischen Prinzips des Vaters nicht hin, zumal er selbst nur zugleich mit seiner Negation im Austrag als solcher wirklich ist.

Die Prozessualität von Identität läßt einen Rest übrig, um den die Lehre von der Unterwerfung sich eigentlich zentriert und der die Differenz nur um so deutlicher hervortreten läßt. Von der Wirklichkeit der Differenz legt Natur gerade in der Aufspaltung der Epochen genealogischen Lebens ein paradigmatisches Zeugnis ab. In der Sexualität ist die Differenz bereits in einer zeitlichen Abfolge begriffen, die den Austrag als Folge der ersten Kontraktion im Vollzug einer zweiten auffaßt. Die differenten Produkte der Natur lassen jedoch die im Verfügen zum Austrag sich herstellende Identität als irritabel erscheinen, so daß gerade die Konstitution von Ebenbildlichkeit nur im Zuge einer Irritabilität der Identitätsstruktur eine Erklärung der präanthropomorphen Produkte der Natur erlaubt. Die in der Kontraktion freigesetzte Bildstruktur im Samen trifft zwar im Grunde der Sehnsucht ein ihm Entsprechendes, bleibt aber in der Konstitution von Ebenbildlichkeit keineswegs rein in ihrer Identität. Der Stufenbau der Natur läßt die Genese fortschreitender Identifizierung in der Tradition Oetingers als Streit der "Primordialkräfte" 36)

34) VII, 345 ff. 35) VII, 346.

36) Zum pränatalen Leben vgl. Oetinger, Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie, WW, 2.Abt., Bd.II, 290: "Es ist ein stetes superare und superari, wie Hippocrates am allerbesten unter den Gelehrten schreibt, bis das Kind in der völligen Gestalt confirmirt wird. Hippocrates hat von Formirung des Hirns, Herzens, Lunge, Adern, Haut aus solchen Gründen phänomenologisch geschrieben ...". Vgl. die

erscheinen, wobei allerdings unter der sich durchhaltenden Dominanz des Vaters Materialität sukzessive unterworfen wird zugleich mit ihrer zunehmenden Erschöpfung und Aneignung. Die Lösung des logos spermatikos vom Vater im 'Kampf' um die Herausbildung der Identität erklärt die Unabhängigkeit des Grundes als Einheit von Seiendem und Sein nur negativ als Leben und läßt "die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht" lediglich als "Werkzeug" 37) und damit außerhalb ihrer ursprünglichen Einheit mit dem Grund zurück. Die in der Kontraktion freigesetzte transitive Dynamik des logos spermatikos erlaubt in den Stuttgarter Privatvorlesungen nichtmals mehr die Beibehaltung der Rede von einer gegenläufigen "Sehnsucht", und vindiziert im Zuge der totalen Unterwerfung des Seins auch die Begierde dem imperativischen logos. Der "Hunger nach dem Seyn" 38) ist dessen eigene "Sucht" 39), die als basale selbst auf der Ebene des Geistes zu irritierten Produktionen führt. Indem einerseits das Bild sich selbst zunehmend materialisiert 40), wird es andererseits negativ mit der Begierde aufgeladen bis zur Ausbildung des Seienden als "Partikularwille" 41), in der die "Consonanz" der Kräfte individualisiert aber nicht gelungen ist. Im Geiste ist Irritabilität von der "Erektion" 42) der anfänglichen Macht des Vaters bestimmt, die sich im maskulinen Epikratismus durchsetzt. Den bloßen Begierden gegenüber erscheint die Reinheit des Werkzeugs als "Wissenschaft" schlechthin, als "die Güte selbst" 43) in der Positivität des Austragens. Die Reinheit ("Unschuld" 44) des Austragens, gänzlich hergestellt in der "Seele" des Existierenden, wird aber nur in der Kontinuität des Austrags in bruchloser "Folge" 45) gesichert. Sie erfüllt sich unter der anfänglichen Dominanz des Vaters nur in der Übertragung desselben Verhältnisses auf den Sohn. Damit erfüllt sich aber die erste Bedingung möglicher Perversion zugleich, die im Rahmen antiker und christlicher Drameninterpretation bereits betonte Erblichkeit des Verhängnisses, vor deren Vollendung die Preisgabe von Eigentlichkeit bewahren soll 46).

Sah noch die Naturphilosophie mit dem Seienden die Erfahrbarkeit der möglichen Formen des bestimmenden Kampfes der Primordialkräfte verbaut, so sind jetzt, im Zuge einer rigorosen Anthropomorphisierung, die Beispiele einer nicht identischen Artikulation als Indizien ungefügiger Irritation lesbar. Die Dialek-

entsprechenden Äußerungen im Artikel "Rad der Geburt, trochus Genesos" in Oetingers Biblisch und emblematisches Wörterbuch, 1776. Vgl. hierzu ebenfalls E. Benz, Schellings schwäbische Geistesahnen, 1977, 104.

- 37) VII, 361. 38) VII, 466. 39) VII, 467.
 40) Zur Entstehung der Bildstruktur im Wachstum vgl. Oetinger, Leben und Briefe, 1859, 191.
 41) VII, 363. 42) VII, 467. 43) VII, 469.
 44) VII, 466. 45) VII, 469.
 46) Vgl. V, 727. Die neue Wendung der Auffassung der Relation von Seiendem und Sein als ein von einem "Werth" bestimmtes Besitzverhältnis (vgl. IX, 58 ff.) erscheint uns als eine das anfängliche Gewaltverhältnis im Zuge einer Ökonomisierung nur vorgeblich mildernde, in Wahrheit aber brutalisierende Modifikation der Auslegung des Zeugungsgeschehens. Dem entspricht unser im Begriff der "Vererbungslehre" ausgedrücktes Verständnis dessen, was in der Antike in den "verschiedensten Verbindungen von Ausdrücken für Gleichheit oder Ähnlichkeit (ὁμοιοι, εὐκλότες) mit dem Verbum 'werden' (γίνεσθαι)" formuliert wurde (E. Lesky, op.cit., 1248).

tik einer Phänomenologie der Krankheit liegt darin, daß immer nur objektiv erfahrbar bleibt, was in seinen Bedingungen einen irritierten Modus von Reproduktion darstellt. Der Rückschluß vom Symptom auf die basalen Kräfte impliziert die Anerkennung sich durchhaltender Identität trotz aller Disharmonie. "Emblematisch" bleibt die Phänomenologie der Krankheit, sofern sie nur am Seienden möglich ist. Darüber hinaus ist Krankheit Repräsentanz dessen, was ontologischer Konstruktion selbst entgeht ebenso wie sinnlicher Erfahrung, des Seins des Grundes vor seiner Verfügbbarkeit. Die partikular aufweisbare Resistenz gegen absolute Verfügbbarkeit bringt gegen die Existenz zum Ausbruch, was in seiner Unmittelbarkeit vom Dasein derselben verstellt ist. Das Verstelltsein durch Existenz besagt ein Verdrängtsein in die Bodenlosigkeit von der Prozessualität des Logos als des Durchherrschenden. Bodenlosigkeit meint ein Herausgefallen sein aus der Verfügung zum Grund. Krankheit ist Negation der Vermittlung von Identität im Durchbruch des Ungefügen. Das Interesse an Krankheit ist somit eines am Nichtgelingen absoluter Prozessualität, eine häretische Neugier im Widerspruch zur ontotheologischen Verfaßtheit. Die Phänomenologie der Krankheit ist doppelt interessant als Symptomatologie von Existenz. Sie zeigt nicht nur die Differenz in der ontotheologischen Ordnung des Ganzen, sondern intimer noch den Streit mit der resistenten Kraft des Grundes vor seinem Sein als Grund im Existierenden. Hierin wird also offenbar, was Eros ist. Gleichsam die intimsten Einblicke gewährt sie in das anfängliche Ereignis der Differenzierung, das als gelungenes, d.h. Identität zur Herrschaft bringendes immer die Form von Überwältigung hat. Unter diesem Existenz steht alle romantische Neugier am Wahnsinn und ähnlichen Phänomenen.

Der lauernde weil Diskontinuität einkalkulierende Blick der Romantiker auf das Medium entspricht der These von der Nichterfahrbarkeit der Sehnsucht selbst und ist dessen evidenter Beleg. Die Objektivation der Artikulationen des Unbewußten hat deren Realität bereits freudig anerkannt und sieht darin den Beweis einer trotz aller Disparatheit sich durchhaltenden absoluten Einheit, in der der Streit der Primordiale Kräfte vor seiner Regulierung in ein Herrschaftsgefüge dokumentiert ist. Dessen Signifikanz ist in einem Bruch der Kontinuität der Stufen idealer Prozessualität zu sehen. Ihre ausgeprägteste Form gipfelt in der Unterbrechung der "Leitung zwischen dem Verstand und der Seele" 47) im Nichtgelingen logischer Vermittlung. Im Fehlen des Begriffs tritt die basale Aktivität aus der Kontinuität der Prozessualität als bestimmter Produktion. Die Einheit ist noch nicht zu der mit der Verstandeswirkung ausgebildeten logischen Struktur gelangt oder hierin unterbrochen und daher als pures Ansich dessen, "was der Wille ... in der Trennung von Gott" 48) ist, als verweigerte Unterwerfung unter das Höhere des Begriffs anzusehen. Demnach muß der Wahnsinn als Irritation der synthetischen Verfaßtheit der Existenz gesehen werden, in der die Kräfte noch nicht oder nicht mehr ihre Ordnung garantierende Separierung haben. Ein in seiner bestimmenden Funktion sich nicht behauptender Verstand läßt die androgyne Einheit der Existenz als regelloses Chaos erscheinen, dessen Charakterisierung als "Hermaphroditismus der Seele" 49) keineswegs ausreicht, da es nach dem Bisherigen auf der Basis absoluter Identität nur die Unaus-

47) VII, 469.

48) VII, 470.

49) M. Foucault, op.cit., 58.

geprägtheit der androgynen Verfaßtheit des Subjekts 50) widerspiegelt und damit die Dissonanz absoluter Dynamik vor aller Differenz in der Einheit.

Die Präsenz des Wahnsinns scheint die absolute Einheit zu bestätigen und ist selbst nur ein Phänomen des Bruchs der Relation von Basis und Verstand. Schelling erklärt die Eruption des Wahnsinns eindeutig mit der Machtlosigkeit des Verstandes 51), der als Repräsentant der ur-teilenden Kraft gegen das "lebendige Fundament ... nur schwach wirksam" 52) ist. Das Nachlassen des eigentlichen Zeugungsvermögens indiziert analogisch aber gerade das 'Göttliche' dieser Krankheit, den Wechsel der 'geschlechtlichen' Funktionen in der Einheit, und somit auch die Aufhebung wie umgekehrt die Einrichtung der Zeit.

Im Einspruch gegen eine Rede vom Tode Gottes ist die Absens des Verstandes nur als Zurückgezogenheit der väterlichen Kraft in der Verdoppelung, also nur als relative Impotenz zu verstehen, womit keinesfalls seiner Substitution durch den Sohn stattgegeben ist. Die Objektivation des Wahnsinns urständet somit aus einer Kastrationsangst, die bereits die frühe Kritik der Reflexionsphilosophie zu insinulieren scheint 53). Die Disponibilität, in die der Wahnsinn zugleich mit seiner Objektivation gesetzt wird, hat ihn zugleich schon als subjektiven Fond verdrängt. Wenn er aber als solcher seine Geltung behalten soll, dann freilich nur in der wiederum häretischen Fülle eines göttlichen Wahnsinns, als "Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt" 54).

Das eigentliche Rätsel in der Einheit des Seienden in der Gestalt des Wahnsinns anzusehen, mag als dialektisches Extrem aus der

- 50) Vgl. W. Schulz, *Schelling und die Kabala*, 1957. "Nur im Zusammenklang von Männlichem und Weiblichem entsteht Vollkommenheit" (77). Der Streit in der Identität gleicht dem von Ungeheuern, jenen Zentauren und Lapithen am Fußschemel des thronenden Zeus von Olympia, die Schelling in diesem Zusammenhang oder anstelle dessen gerne zitiert (z.B. VII, 437; XI, 75). Die Mischwesen repräsentieren die Unentschiedenheit im Absoluten auf niedrigster Ebene innerhalb der Ordnung des Ganzen als dem in "Untergestell" (Oetinger) und "Thron" (Schelling) unterscheidbaren "Gestell" (Heidegger) der Seinsverfassung.
- 51) VII, 470. 52) VII, 356.
- 53) So Schelling heftig gegen Fichte: "Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiste Übel zufügt" (VII, 112). Bereits früher schon nannte Schelling "die bloße Reflexion ... eine Geisteskrankheit" (II, 13) in der, wie der Kontext in der Freiheitsschrift weiterführt, zwar "das ideelle Princip ... in hohem Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann", so daß "Selbstentmannung" (VII, 356) als einzige den Streit in sich beruhigende Möglichkeit erscheint, der entgegenzuwirken die Objektivation als Zwangsunterwerfung zu dienen hat. Auf die genannte Schlangensmetaphorik werden wir noch zurückkommen.
- 54) VII, 470.

radikalen Patriarchalisierung der Ordnung in den Stuttgarter Privatvorlesungen entstanden sein. Nirgends ist die Löslichkeit des Klammergriffs der Struktur deutlicher erkannt als in der Machtlosigkeit des Verstandes gegen das "Verstandlose", das damit zugleich das 'Un-' des Ungrunds extrem repräsentiert 55). Nirgends milder zeigt sich aber die Fragwürdigkeit des Sinns, Kontinuität aufrechtzuerhalten, als in dem Lächeln der Clara, während sie fragend sagt, ob nicht die "im philosophischen Gespräch ... wie im Trauerspiel" geforderte "Einheit der Zeit und der Handlung" doch nur sichern soll, daß "der zarte, flüchtige, oft auf bloß augenblicklichen Wendungen beruhende Gedankenzusammenhang nicht verklänge?" 56).

Gerade diesen Zusammenhang will Schelling jedoch nicht erzwingen, sondern bewahren, indem er die unter dem Begriff des Wahnsinns begriffenen Phänomene dem Subjekt selbst zuschreibt und nicht zum bloßen Objekt entfremdet sein läßt. Nur in der mit der bestimmten Existenz verbundenen Synchronie werden die basalen Kräfte wahrhaft verfügt zur Einheit der Struktur im Wissen und in der Kritik als Diachronie zugleich das Werden des Konkreten nachzuzeichnen versucht. Die Philosophie der Mythologie will ebenso wie die der Offenbarung dieses leisten.

Krankheit, allein erfahrbar in ihrer Partikularität vor dem Hintergrund bereits gelungener Verfügung, gewährt aber niemals Einblick in das "Wesen" des Grundes selbst, sondern lediglich in den Streit als den Beginn 57). Krankheit ist selbst die für die Existenz konstitutive Vergangenheit, die im Endlichen struktural wie material beschlossen liegt und deren Entfaltung in ihm sich potenziert wiederholt. Die Momente der Genese und auch der Streit selbst sind mit dem Bewußtsein aber bereits verfremdet, just im Moment der Herstellung von Ebenbildlichkeit.

Der Prozeß des Werdens scheint die Autonomie der Existenz zu bestätigen, da die Dualisierung im pränatalen Stadium bereits als sich herausbildende Identitätsstruktur aufgefaßt wird, deren Entwicklung forthin von höchstem Interesse für die Bestimmung der besonderen Ichheit und somit der natürlichen Bedingungen der Verkehren und des Bösen ist 58). Dem Zug zur Objektivation ist damit eine genealogische Notwendigkeit zugestanden, die mit der Ausbildung zur Subjektivität natürlicherweise nicht aufgehoben sein kann. Vom freien Subjekt fordert Schelling aber Übernatürlichkeit.

- 55) J. Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, 1978, 32.
56) IX, 91. Die Parallelisierung von Philosophie und Tragödie findet sich bei Schelling häufig (vgl. den wichtigen Hinweis X, 73), wird im Rahmen der Fichtekritik aber exemplarisch erklärt. Bereits Fr. H. Jacobi, dessen Bedeutung für Schelling mit der heftigen Auseinandersetzung beider (vgl. hierzu W. Weischedel, Jacobi und Schelling, Eine philosophisch-theologische Kontroverse, 1969) keineswegs abzutun ist und einer besonders Schellings Frühphilosophie berücksichtigenden Erarbeitung noch bedarf, hatte diese Parallele gezogen. "Werde ich es sagen ... dürfen, daß sich mir die Geschichte der Philosophie je länger desto mehr als ein Drama entwickelte ..." (Werke. Hrsg. v. F. Roth u. F. Köppen, I, 1976, 252).
57) Dessen Heilung bedeutet entsprechend den Sieg des Logos. (J. W. Ritter erscheint "der Genuß, den selbst die Mathematik gewährt", noch als "Gesundheitssetzung" (op. cit., 102)). Er ist mit dem Dasein der bestimmten Existenz immer schon gelungen, aber in der das Wissen konstituierenden Form des

Ein von B. Loer 1974 aus dem Berliner Schelling-Nachlaß veröffentlichtes Manuskript vertieft die hier angesprochene Problematik der absoluten Verfügbarkeit des Grundes, worunter nach dem Bisherigen zweierlei zu verstehen ist, einmal dessen Basisierung gegenüber dem Ideal als einem realen Vermittlungsgeschehen, dem Austrag, andererseits die in der Kontraktion sich ergebende Stufenfolge des Austrags. Hiervon zu unterscheiden ist die von uns häufig genannte Verfügbarkeit des Grundes als seiner möglichen Disponibilität für die Existenz als eines Objekts.

Das BM greift den bereits in den "WA" ausgeprägten Versuch der Ontologisierung der Terminologie auf, ohne sie jedoch von derjenigen der Transzendentalphilosophie einerseits, wie auch von der eigenen sexologischen Terminologie strikt zu trennen. Zwar wird das Verständnis des Manuskripts dadurch keineswegs erleichtert, umgekehrt aber wird die Breite Schellingschen Denkens vor dem Hintergrund des Paradigmas umso konkreter. Aufgegriffen wird die bisher niemals aufgegeben und letztlich auf das frühe Einverständnis mit Hölderlin zurückzuführende Auffassung einer in sich unterschiedslosen Einheit, deren Differenzierung nachzuzeichnen allerdings jetzt ganz andere Mittel zur Verfügung stehen.

Die Begründung des Nicht-Ich, innerhalb derer dieses "zur bloßen Modifikation eines Ichs" gerät 59), kann nicht übernommen werden, wenn jegliche Theorie einer Unabhängigkeit des Grundes, wie sie im Anschluß an die Freiheitsschrift konzipiert ist, nicht hinfällig sein soll. Eben dieses "Nicht-Ich, wenn wir ihm als solchem ein eigenes Seyn lassen wollen" 60), kann aus der anfänglichen Einheit des Initials nicht herausfallen, "muß selber ursprünglich Ich seyn" und dennoch zugleich die Möglichkeit in sich haben, zur Funktionalität als Grund sich zu fügen. Es gilt also nicht in seiner Objektivität als ursprünglich, sondern diese ist vielmehr schon Ergebnis, ist Folge eines Vorgangs, der nach allem Bisherigen die Züge eines Umsturzes trägt.

Innerhalb des im BM entfalteten Zusammenhangs geht es Schelling nicht um den Vorgang der Entstehung von Realität, sondern um die, struktural, prozessual hiermit als identisch aufzufassende Möglichkeit von Wissen. Die Ausklammerung des Bereichs des Endlichen, der Geburten des Grundes, ist hierbei nicht als Mangel aufzufassen, insofern es um die ideellen Objektivationen von Wissen geht, sondern vielmehr als Ergebnis einer derart vorgestellten und entwickelten Prozessualität 61).

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt lediglich unvollständig zu Bewußtsein gebracht.

- 58) J.W. Ritter konstatiert entsprechend, wie "unendlich interessant ... für die höhere Physik die Biographie des Kindes seyn (muß) ..." seit dem Moment seiner Zeugung (op.cit., 111).
- 59) "... es sey nun zu einer reellen wie (bei, Erg.J.P.K.) Spinoza oder zu einer ideellen bloß in der Vorstellung (des) Ichs vorhandenen wie (bei, Erg.J.P.K.) Fichte" (BM 31). Das BM zeigt eine deutliche Distanzierung von herkömmlicher Argumentation. Die Kritik ist allein in ihrer Termonologie schon nicht zu übersehen.
- 60) Vgl. E.144: "Reflexionsphilosophie wird mit allem, was sich nicht als Subjekt geltend machen kann, kurz verfahren; es wird als ein Ursprüngliches und an sich Objektives behandelt, das nie Subjekt gewesen wäre. Alles kann nur durch Veränderung zu dem Nichtseyenden geworden sein. Dieses Verhältnis, daß das eine bloß das Subjektiv- das andere das Objektivseyende ist, ist ein bloß relatives" (vgl.X,111).

Das Moment der "Entscheidung" 62) ist zugleich das der Unterwerfung. Sie ist von einem Willen getragen, insofern das anfängliche Wesen wissen will, so daß die Spaltung das Wollen wie das Wissen gleichermaßen betrifft. "Der Wille, der nicht will" 63) soll ein bestimmter werden, ebenso wie das nichtwissende Wissen. Die Entscheidung vollzieht sich einerseits willentlich, andererseits "unwillkürlich" 64). Nur wenn im Anfang die Möglichkeit Objekt und Subjekt zu werden latent ist, ist mit jeder möglichen Bestimmung deren Gegenteil schon mitgegeben. Wird also die Entscheidung in eine absolute Einheit gesetzt, dann nur unter dialektischer Argumentation. Damit ist in sich das Wesen gebrochen. Indem es will, muß es zugleich dem Willen willfähig sein, "denn nichts will von Natur Nicht-Ich, alles soviel möglich Ich seyn" 65). Wenn aber "nichts ... mit Gewalt zum Nicht-Ich gemacht oder in jenes Seyn verstoßen werden(kann), da es aufhört das Seyende selbst zu seyn", dann muß diese "Umwandelung" 66) emotional und d.h. libidonös zu erklären sein.

Die libidonöse "Lockung" steht insofern außer dem Sein, wie sie selbst nicht "seyend ist noch das seyend seyn kann" 67), was das Wesen als Seiendes selbst ist. Sie ist aber im anfänglichen Einen, so daß sie dieses selbst zugleich differenziert in ein Sein und in sein Sein als Seiendes selbst. 68). Als Evokation der

- 61) In der Auslegung B. Loers sehen wir ein Mißverständnis. Wenn es Schellings zentrales Problem ist, die "Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältnis zu ihm" (VI,28) sinnvoll zu erklären (Loer, 21), dann ist es zwar angebracht, von einem Scheitern dieses Versuchs im BM zu sprechen (Loer, 78), jedoch nicht so, als sei Schelling selbst dies nicht einsichtig. Gerade in der im BM deutlich vorgetragenen Ansicht, daß eine Prozessualität, die Wirklichkeit nicht ausschließen soll, zumal in ihr das irrationale Moment der Lust und das logische Prinzip anfänglich mitgesetzt werden, nicht nach dem Schema der Selbstsetzung begriffen werden kann, liegt das Entscheidende. Damit werden rationale und physische bzw. jene erste Realität begründende Prozessualität strikt voneinander unterschieden. B. Loer übersieht das, mit der Folge, daß ihr die Positive Philosophie in dieser Frage lediglich "Scheinlösungen" (24) zu bieten hat. Tatsächlich ist diese Frage aufgrund der einzuräumenden Selbständigkeit des Grundes als Austrag für die positive Philosophie erledigt.
- | | | | | | |
|-----|--------|-----|--------|-----|-----------|
| 62) | BM 32. | 63) | BM 33. | 64) | BM 31 ff. |
| 65) | BM 32. | 66) | BM 31. | 67) | BM 34. |
- 68) Es scheint uns nicht verfehlt, auch hier auf J. Boehme zu verweisen. Dessen "Summarien" zum 3. Kapitel des "Mysterium Magnum" nennen knapp und differenziert genug denselben Vorgang sich herstellender Selbstempfindlichkeit (SS VII,10), verlegen ihn aber 'zeitlich' in das Stadium des "Einziehen(s) ... wo der Urstand des Empfindens der Pein und Qual". Das diesem Stadium geliehene Symbol des "Mercurius" § bezeichnet eindeutig seine Androgynität. Vgl. hierzu R. Koch, The Book of Signs, 1955, 52. "The nature of this planet is both solar and lunar, and it dominates the elements. The sign is hermaphroditic. It is also used to represent quicksilver". Die hiermit gegebene Empfindlichkeit wird von Boehme auf eine primäre Begierde zurückgeführt, "indem das Nichts nach dem Etwas hungert" (a.a.O.). Demgegenüber veranschlagt Schelling hier Lust als primäre Emotion. Die Divergenz zu Boehme

Potentialität selbst ist sie diese zugleich, aber so, daß sie selbst ungegenständlich. vom Seienden selbst, insofern dieses das Wesen ist, zu unterscheiden ist. Ist das Seiende selbst in diesem Stadium nur eine sich selbst unklare Empfindung, dann ist die evozierte Potentialität, die Lust, zugleich deren mögliche Verwirklichung und Wirklichkeit selbst. Es ist die Potenz selbst, die evoziert, zugleich aber auch als Macht selbst ungegenständlich hinter das Evozierte tritt und es dennoch zugleich auch selbst ist. Der Lockung "des an sich unergründlichen und ungegenständlichen Seyns" 69) unterliegt das "Selbst" (die bisher unentfaltete Reflexivität), das "zwar nicht seyend ist, aber das doch ... seyend werden kann". Im Unterliegen ist potentialiter die Wirklichkeit des Selbst, der reflexiven Struktur eröffnet, um sich dann real als Zeugung zu verwirklichen. Die Bestimmung des ungegenständlichen Seins, des Unterliegenden bzw. der hinter das Selbst zurücktretenden Einheit, geht keineswegs über die in der Freiheitsschrift getroffene hinaus. Es ist immer noch das, was selbst "nie in das Seyn hineintritt, aber eben darum die bewegende Macht alles Seyns ist" 70). Das potentiell matriachale Moment ist somit als ursprünglich identisch mit dem Seienden selbst ausgewiesen. Dieses evokative Moment, früher als "Sehnsucht" bestimmt, trägt jetzt als "Nemesis" 71) die Züge einer Unerbittlichkeit, die auf Entscheidung drängt. Wird damit "das Seyende selbst" seiner - in den "WA" noch vorgestellten - Gewalttätigkeit befreit, so unterliegt es jetzt einer zwingenden Verführung, die freilich seine eigene projizierte Lust ist.

Die verführende Nemesis ist "vor der Entscheidung" eine "zweideutige Natur (natura anceps)" 72), wenn einerseits sie ist und nur so wirken kann, andererseits sie aber selbst "ewig außer dem Seyn bleibt". Sie bleibt, wie die Sehnsucht in der Freiheitsschrift außerhalb sinnlicher Erfahrbarkeit und ist dennoch das Sinnliche selbst. Damit ist aber jenes absolut Ungegenständliche, Nichtzuverdinglichende, das Lustprinzip selbst 73). Es trägt aber jetzt zugleich die strengen Züge des Gesetzes als "urtheilende, in Scheidung oder Krisis ziehende" Macht 74). Als Gesetz ist es zugleich Verbot, seine Lockung ist primär Negation und gibt damit alle Aktivität zurück an das Wesen.

In der Bestimmung des potentiell Matriachalen als Gesetz, das nur Verbotenes nennt: "Laß dich nicht gelüsten" 75) liegt

hebt sich zwar in der auch bei Schelling konstatierten Androgynität auf, läßt aber trotzdem eine Differenz bestehen, der zufolge Begierde bei Schelling erst mit der Objektivation sich einstellt. Schellings Begriff der "spielenden Lust" (VIII, 289) ist demzufolge als Gegenbegriff zur Begierde, also im Sinne einer gewaltlosen Liebe in der Vollendung der Struktur vor dem Sündenfall bzw. in seiner angestrebten Überwindung im Wissen zu verstehen.

69) BM 34.

72) a.a.O.

70) a.a.O.

71) a.a.O.

73) Vgl. die von B. Loer gegebene "Interpretation des Absoluten als ursprünglicher Lust" (op.cit., 80), das "offenkundig hedonistische Züge" hat. "... es genießt sich, ohne von sich zu wissen und ohne den Genuß seines Selbst zu reflektieren. Es ist mithin selig nicht im Sinne des christlichen Begriffs der Seligkeit, welche Bewußtsein voraussetzt und erst aufgeht nach getaner Tat" (a.a.O.). Die anfängliche Lust ist demnach von der "spielenden Lust" zu unterscheiden. (s.o. Anm.68)

Negativität und Objektivität zugleich begründet. Das Gesetz als Verbot ist Affirmation der anfänglichen Gelassenheit und also dieselbe objektiv, dadurch aber auch schon provokativ. Zur möglichen Provoziertheit verhält es sich aber als Verbot zugleich negativ und ist damit Objekt und Negation zugleich. Affirmierte Gelassenheit gerät sogleich außer sich als Lust. Mit deren Verbot ist die Versuchung gegeben. Das Wesen aber ist damit, gemäß antiker Tradition, an eine Notwendigkeit gebunden.

In solch negativer Verlockung entsteht zugleich Verwirrung und falsche Imagination, "ein bloßes Bild dieser Freiheit" 76) spielender Lust, die das Wesen selbst ist. Falsche Imagination ist eine Verfehlung des Seienden selbst in seinem Sein. Das Gesetz wirkt so, und das ist die Konzeption der Tragödie, "schicksalsmäßig (fatalis)" 77) in einer "Verleitung oder Bestrickung der Freyheit", so daß der Anfang des Lebens, des bestimmten Seienden, als auf "Überlistung und Täuschung" 78) beruhend anzusehen ist.

Falsche Imagination, als Vergegenständlichung des eigenen Sein, läßt das Selbst zugleich als arm erscheinen. Vergegenständlichung seiner selbst ist zugleich Empfindung eines Mangels. Der Wille versucht, diesen Mangel zu kompensieren, indem er das Vergegenständlichte, das Sein, das Selbst, die Freiheit begehrt.

"Wer immer einen bedrängt, ist das gleiche wie man selbst. Man spürt ihn wie man sich selber spürt" 79). Daß dieses innerliche Sein zur "Leere", zum Mangel geworden ist, macht es zugleich zur äußeren Bedrohung. In diese Leere ist kein Rückzug möglich, so daß die Chance ihrer Bewältigung einzig in der Aggressivität liegt. Bedrohlich wird das ausgesetzte Selbst, die eigene Leere, freilich erst mit der Versagung von Lust. Es ist "die Angst des Lebens" 80), eine Berührungsfurcht, die einzig progressiv überwunden werden kann. "Es geht dann plötzlich alles wie innerhalb eines Körpers vor sich" 81), ein "hermaphroditisch mit sich selbst streitend Wesen", das sich hineinstürzt in den Zirkel

74) BM 34.

75) BM 35. Schelling zitiert Römer 7,7 und später, S.42, 7 Römer 15,9.

76) BM 35.

77) BM 37.

78) BM

78) BM 38. Die Handlungen, zu denen "freye Wesen" mit Notwendigkeit "verleitet werden, und die mit einem "nicht gewollten, ja nicht geahndeten Erfolg" (BM 37) ausgehen, gleichen den Taten des Helden in der Tragödie. Übrigens sieht Schelling hierin das Charakteristikum der Wirklichkeit von Philosophie (vgl. X, 73), und da diese selbst exemplarisch als Praxis aufzufassen ist, das des Handelns schlechthin.

79) E. Canetti, Macht und Masse. Den Hinweis verdanke ich J. Theweleit, II, 1978, 34.

80) VII, 381.

81) Canetti beschreibt diesen Vorgang ganz ähnlich der Kontraktion und begründet ihn aus der Angst. "Vielleicht ist dies nur einer der Gründe, warum die Masse sich so dicht zusammenzieht: sie will die Berührungsfurcht ... so vollkommen wie nur möglich loswerden" (a.a.O.). Auch hierzu läßt sich ohne Not J. Boehme anführen: "Der Wille zur Begierde machet im Gemüthe Angst", die selbst, als "Urstand der Sinnen", aus dem vorangegangenen androgynen Zustand des Wesens vor seiner Entscheidung urständet. Die alchimistischen

einer sich selbst suchenden und zugleich verdrängenden Begierde.

Negation ist Versuchung durch die Macht des Selbst oder der Freiheit, die zugleich dem Wesen "das Unbewußtseyn und die Unschuld über sich selbst nimmt und die Möglichkeit zeigt, sich die Freiheit, die es ist, anzuziehen" 82). Die Reaktion hierauf ist eine natürliche, bliebe sie aus oder würde sie unterdrückt, so wäre dies "übernatürlich", d.h. entweder ein der anfänglichen Gelassenheit adäquater Zustand oder aber ein die eigene Macht aufhebender Zwang der Selbstverletzung. Die Lust, Anzüglichkeit, die Bestrickung und Verführung werden so zur ursprünglichsten Regung im Absoluten, zum eigentlich Transzendenten schlechthin, deren Verwirklichung freilich bereits dem Natürlichen verfallen ist. Die erste Regung ereignet sich in der Ekstasis auf je neue Weise, gerät aber mit dem Willen zu sich selbst in eine Natürlichkeit als einem in der Objektivation seiner selbst gegebenen Relationsverhältnis.

Damit ist der Vorgang der Trennung und Umwandlung vollzogen und der Prozeß in Gang gesetzt. Gleichwohl bleibt fraglich, wie aus absoluter "Lauterkeit" Negation zu erwachsen vermag. Ist das Negierende unabhängig seiner Wirksamkeit schon als das "an sich nicht Seyende" 83) bestimmt, so ist es bereits prädisponiert und die Frage "wie etwas, das offenbar Mangel allen Wesens ... ist, wirkend seyn könne" 84) ist in zweifacher Hinsicht zu stellen, einmal nach der Möglichkeit mangelnder Wesenhaftigkeit im Anfang und zugleich nach der möglichen Wirksamkeit dieses Mangels. Der Anfang bleibt eine defizitäre Empfindung, die als solche freilich nicht anfänglich, sondern nur ein falsches Bild ist, dessen Zustandekommen nur eigene Fehleinschätzung sein kann, kein Wissen, sondern ein "Erraten" 85) und damit anfänglich sich selbst rätselhaft. Anfängliche Überschwänglichkeit ist sich selbst unerfahrene "Lauterkeit", die nur als solche zu Trug zu werden vermag.

Auf der Basis der erotologischen Konzeption des Anfangs von Prozessualität erscheint jegliche geistige Aktivität primär aus "Sucht, Begierde, Lust" motiviert, die gerade auf höherer Ebene nur in der Form der Gewalt ihre Herrschaft über ein im Rahmen der Sündenfallslehre tabuisiertes Sein ausüben kann, gerade weil das endliche Subjekt, "von dem Seyn abgeschnitten" 86), der Unmittelbarkeit seiner praktischen Machtausübung als Existierendes beraubt ist. Die Tabuisierung sowie der reale Entzug (Tod) des Seins wird jetzt in seiner Notwendigkeit als Ausgleich der Mangelhaftigkeit des anfänglichen Erzeugers

Zeichen führen auch hier zu einer detaillierteren Erklärung. ♂ Angst (= Pallas (Sulphur) und Mars, vgl. R. Koch, op. cit., 52, 54, 65) ist ein Kompositum widerstreitender Kräfte (im noch ungeklärten Epikratismus erscheint die bewaffnete Göttin, der unverfügte Grund bzw. die Grundlosigkeit, der Wahnsinn) und einer hieraus fliehenden, entgegengesetzten Bewegung "towards the Sun" (R. Koch, op. cit., 52), der sich selbst mit sich selbst bewaffnenden Selbstheit, dem Dritten. Die mit der Flucht eingeschlagene Richtung aus der Enge zielt zwar auf eine Lucidität, bleibt aber primär 'Mars', d.h. zerstörerische Gewalt. (Schellings Lehre vom Verzicht auf Eigenwillen will die historische Wirksamkeit des Mars brechen.) Vgl. J. Boehme, op. cit. 10 ff.

82) BM 36.

83) BM 39.

84) a.a.O.

85) BM 35.

86) VII, 466.

offensichtlich. Nur in der Zugehörigkeit des Seins zum Vater kann dessen absolute Fülle erhalten bleiben. Sich mit der ewigen Vergangenheit bzw. Vorgängigkeit ihrer Einheit zu begnügen, hieße freilich aufs neue die ontischen Bedingungen des eigenen Seins zu negieren und den Prozeß der zuerst als Abstraktion später als Sündenfall und schließlich als Verführung begriffenen Verkehrung erneut zu vollziehen. Das Paradigma der Zeugung bietet doch gerade die Möglichkeit, die Unabhängigkeit und Aufgehobenheit der genealogischen Momente und ihrer zeitlichen Phasen zugleich bestehen zu lassen. Demnach muß jene anfängliche Macht, auch wenn sie als vorgängige erkannt ist, als innerexistentielle gleichermaßen bewußt bleiben im Gedenken der eigenen Biographie. Mit der Eliminierung des 'natürlichen' Teils des Biographischen wird die anfängliche Lust in der Objektivation des Verstandlosen zwar als subjektive negiert, hält sich aber dennoch gerade in dieser Relation als eigentliches Movens durch. Diese für das Wissen "initiale Struktur" 87) bleibt die Rechtfertigung einer sinnvollen Rede von Freiheit. Bei Fichte aber anders als bei Schelling. Fichte fand sie in der das Objektive sich unterwerfenden Praxis realisiert, Schelling sieht sie in der Anerkennung eines vom subjektiven Zugriff verschonten autonomen Anderen, wobei beider Relation nur als eine von Potenzen aufzufassen ist, in der also die Selbständigkeit immer nur als Möglichkeit ebenso wie die Unterwerfung als freiwillige anzusehen ist.

Die Differenz von Existierendem und Absolutem zeigt sich darin, daß in der von Fichte entwerfenden Form des Selbstbewußtseins kein Grund mehr als unabhängiger bleibt. Bei Schelling hingegen muß der Grund selbst in den Artikulationen des Disparaten immer nur als zur Artikulation verfügt angesehen werden. Damit fällt die Irritation allerdings ins Absolute selbst zurück und entpuppt sich als Krankheit des Herrschers. Nur so gelingt die Anerkennung des Schrecklichen als positiver Realität.

Das Schema der Reproduktion von Ebenbildlichkeit unter der Dominanz des Zeugenden läßt nichtmals die der Existenz vorgängigen Produktionen der Natur als Freiheit des Grundes gelten, sondern lediglich dessen voranfängliche Möglichkeit in ihrer Negativität, die mit der Verfügtheit zum Austragen bereits aufgehoben ist. Das freie "Walten der Differenz" 88) wird demzufolge im späteren Philosophieren Schellings im Rahmen dieser Bedingtheit aufgefaßt, deren Negativität lediglich in der für die Existenz nicht verfügbaren Disponibilität der materialen Potentialität liegt. Die spätere Betonung der Unabhängigkeit der Wirklichkeit gegenüber dem bloß Vorgestellten betrifft also in erster Linie die 'Freiheit' zum Austragen, nicht die des Austragens selbst. Letztere kann immer nur als basales Gewaltverhältnis aufzufassen sein, aus dem die Selbstheit als bewaffnete Macht hervorgeht. Die behauptete Unabhängigkeit der Wirklichkeit meint also nicht die ontologische Notwendigkeit, sondern deren Möglichkeit innerhalb des bereits bestehenden Strukturgefüges. Schelling hat dies bekanntlich in der Auseinandersetzung mit Hegel ausführlich entwickelt.

Am Bösen, am Irrtum und an der Krankheit wird "das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist" 89) offenbar. Damit ist das Schreck-

87) J. Lacan, op.cit., 32.

88) M. Heidegger, op.cit., 63.

89) VII, 391.

liche weitgehend aus dem Verantwortungsbereich des Menschen genommen und von diesem unabhängig eine Realität, die jedoch immer nur partiell, also immer nur am bestimmten Seienden auftreten kann, niemals mehr im Großen und Ganzen, es sei denn, die in der Natur bereits verfügbaren Kräfte des Grundes werden unter der Gewalt der Technik des Menschen, im Versuch sie sich verfügbar zu machen, erneut freigesetzt. Das normative Schema ist damit auch nicht mehr im anfänglichen Akt der Differenzierung aufzufassen, geschweige denn in einer als 'Setzen' aufgefaßten Tat, sondern vielmehr erst mit dem Ende organischer Korporation im Dasein des bestimmten Produkts gegeben. Nicht die anfängliche Zeugung, in der noch keine Liebe ist, gibt die Grundlage für eine Ethik ab, sondern vielmehr das, was als schon gelungene Herrschaft des Logos im Existierenden real anzusehen ist. Die Utopie auf der Basis des Schrecklichen ist nur möglich, wenn die vollendete Natur selbst zum Kriterium des Wahren und des Falschen wird.

Die in Schellings Konzeption der Liebe betonte Unabhängigkeit der Prinzipien greift auf die leibliche Verfassung zurück. Der geforderten Unabhängigkeit des Geistes widerspricht dessen Infiltriertheit von den Begierden, deren Anerkennung als basale Macht durch ihre Objektivation in ihrer Subjektivität eliminiert wird. Die Bedingung der für die Selbstheit notwendigen Objektivation ist also in den basalen Mächten selbst zu suchen und verlangt eine ungehinderte Artikulation des Unbewußten, des Körperlichen und der totalen Bewußtwerdung all seiner Regungen und Modalitäten im Sinne einer freien Verlautbarung. Die Perspektive der Endzeit fällt so zusammen mit dem Blick in die Vergangenheit und die zu erwartende Wirklichkeit bleibt in ihrer Möglichkeit letztlich "durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unserem leiblichen" 90).

Eine Theorie, in der das Böse als Revenant des Anfangs in der Existenz ausgewiesen wird, ist gezwungen, die Differenz in die Zeit zu legen, ohne dabei außer acht zu lassen, daß mit der Ausbildung der autonomen Existenz diese Zeit immer schon negiert ist. Das Frühere ist zwar im Späteren aber nur derivativ und der Rückfall des Späteren in das Frühere, die Revitalisierung des Grundes in der Existenz ist nur das Böse zu nennen, solange hiermit Zeit, Genealogie und die Zeugung selbst negiert sind. Folgerichtig erscheint es daher, daß Schelling in den "WA" eine Philosophie der Zeit auszuarbeiten versuchte, deren vorzügliches Interesse es ist, die Differenz ontotheologisch zu begründen, so daß eine Ordnung aufgezeigt werden kann, die zugleich Hierarchie und die Möglichkeit einer von Irritation freien Wirklichkeit für die Existenz ist. Zeit hat damit nur über die Entfaltung und Partikularisierung der 'Irritabilität' und nur zugleich mit ihr ihre erlösende Macht.

- 90) VII, 484. Zweifellos klingt hier die Metapher (s.S. 38ff., Anm. 25) von der Kirche als Leib und den Gliedern der Gemeinde an. Bei Oetinger ist sie ebenfalls belegt, geht jedoch über die bloße Metaphorik hinaus. "Es zeigt sich also, daß die sittliche Verbindung eben das sei, was die natürliche Zusammenordnung im Leiblichen mit sich bringe ..." (W.A. Auberlen, op.cit., 326). Soll die 'emblematische' Form der Natur in ihrer Realität nicht negiert sein, darf die Dignität des Leiblichen als höchst möglicher Organisationsform sich nicht metaphorisch erübrigen. Vgl. BM 52.

Sofern der prozessuale Zusammenhang des Ganzen unter der Dominanz des Vaters begriffen wird, kann das Böse nur als Wiederaufkommen seines anfänglichen Egoismus im Sohne angesehen werden, dessen Macht im Zuge sich verwirklichender Ebenbildlichkeit zur Selbstheit führt. Der Verzicht auf Selbstheit ist somit nicht nur einer auf individuelle Interessenverwirklichung, das ist nur die Folge, sondern in erster Linie eine Abtötung des Revenants, deren zeitliche Dimension gerade im Verweis auf die Überzeitlichkeit des Vaters bzw. die Vorzeitigkeit seines Egoismus gelindert wird. Die Hypostasierung des Vaters stellt demzufolge einen Akt der Buße dar, deren Opferfunktion, die Preisgabe des Verfügbarkeitsanspruchs auf Natur und Körperlichkeit, mittels der Lehre von der Zeit legitimiert wird. Die Absconditheit des Vaters sichert nicht nur seine überzeitliche Präsenz, sondern mehr noch die Rechtmäßigkeit seiner Unterdrückung in der Zeit. Die unterdrückte Selbstheit wird als Negation des Vaters dadurch aber aufgehoben, daß sie ja nur eine Korrektur des falschen Bewußtseins, also eine Aufhebung der parzidären Substitution sein soll. Dem ist entgegenzuhalten, daß eine solche Auslegung die Zeitlichkeit der Existenz unterschlägt. Wenn also das historische Handeln der Existenz nach der Selbstaufgabe letztlich nur das Handeln des Vaters durch das Medium der Existenz sein soll, dann ist zweifelhaft, welches Mehr an Wirklichkeit der absoluten Macht hierdurch gewährt werden sollte. Sie fiel eher zurück zu einer saturnalischen, deren Liebe im Verschlingen der eigenen Kinder sich selbst erhielt. Die Bedeutung des Sohnes für den Vater muß also anders erklärt werden.

Der Bestand der Subjektivität wird von Schelling mit einer bereits als gegeben aufzufassenden strukturalen Organisation nach der Regel sich selbst vermittelnder Identität begründet, die entweder die oedipale Situation mit der Genese der Existenz als formal identisch anzuerkennen gezwungen ist oder aber im Absoluten selbst das Moment der Irritation festmacht. Beidemal bleibt der Glaube an eine "vollkommene Menschwerdung Gottes" 91) von einer inneren Häresie gezeichnet, der der Aufhebung der Barbarei des Vaters. Geht es Schelling mit dem Verbot jeder sekundären Objektivation allein darum, "die ausgestoßene und ausgeschlossene Natur" heimzuholen und "ins Göttliche" zu verklären 92), dann ist damit allein über eine oedipale Wendung die Aufhebung der Schuld bei gleichzeitiger Versagung von subjektiver Intentionalität an die Tabuisierung des Leiblichen gebunden. Solange "das wahrhaft Seyende, ... nur in seinem richtigen Verhältnis ein Seyendes seyn kann" 93), also im Rahmen der Schellings ganzes Philosophieren bestimmenden Analogie, bleibt die oedipale Wendung als geistige der Schlüssel zur Aufdeckung des Ganzen und nur im Durchgang durch dieselbe wird in der Form des Opfers "für die Natur" 94) in der Selbstentsagung "alles dem Vater überantwortet" 95).

Andererseits braucht Schellings Versöhnungstheoretische Perspektive unter der Voraussetzung einer absoluten Verfügbarkeit des Seins letztlich keine der möglichen Irritationen als absoluten Bruch im Ganzen aufzufassen. Solange ein jeder Modus von Krankheit die Unverbrüchlichkeit seiner Wirklichkeit genießt, beweist die "Beweglichkeit der Liebe" umso mehr deren unendliche Fülle, nimmt uns aber jegliches Recht auf eine Rede vom menschlichen

91) VII, 481.

92) a,a.O.

93) VII, 483.

94) VII, 482.

95) VII, 484.

Gott, verzerrt dessen Gestalt vielmehr in seinem menschlichen Antlitz zur Unmenschlichkeit. Das Gegebenensein der strukturalen Verfügtheit ändert nichts an der Aktualität, in der ihre innere Flexibilität jeweils in bestimmter Weise zum Durchbruch kommt. Die Fixierung der Perversion an das einzelne Individuum bzw. die Persönlichkeit, verpflichtet die Philosophie nur umso mehr der Gegenwart 96) und somit der leiblichen Präsenz, ohne sie jedoch selbst zum Objekt zu verfremden.

96) IX, 89.

Die autobiographische Einheit des Seins

fabula docet

"Jene pantheistische Urzeit, deren dunkle und schreckliche Erinnerung sich noch in dem Gepräge findet, wodurch ahnende Völker jene furchtbaren Kräfte alles Umtriebs abbildeten, indem sie die Mutter aller Dinge durch furchbare Umzüge auf einem Wagen mit eisernen Rädern durch besinnungslose rasende Tänze, teils durch rauhe, teils betäubende und zerreißende Musik verehrten, wobei selbst Wahnsinn und Wut die beständige Erscheinung war; jene pantheistische Urzeit ist verdrungen ..."

1).

Ihre 'Rekonstruktion' dient einmal dem Interesse, den Vorgang der Vermittlung als einen der Existenz selbst vorgängigen und dieselbe bedingenden einsichtig werden zu lassen, zum anderen dem, die anfängliche Produktion in einer für das Wissen relevanten Form darzulegen. Von Rekonstruktion zu sprechen, ist aber verhänglich 2), sofern hiermit auf eine methodische Affinität zur Naturphilosophie allzu schnell angespielt werden könnte, für die sachlich kaum Anhaltspunkte gegeben sind. Der dargestellte Zusammenhang soll nicht im Sinne sich selbst aufhebender dialektischer Prozessualität entfaltet werden und unterscheidet sich ebenso von der transzendentalphilosophischen Selbsterkenntnis von Erkenntnis, ohne deshalb nicht auch diese zu sein. Weder eine letztlich vom empirischen Bestand abhängige Konstruktion des Naturprozesses bietet das alleinige Material dieser Darstellung noch ausschließlich das Wissen des Wissens selbst. Das Erzählte ist nicht bloß ein Wissen hinsichtlich seines Seins und ebenso kein Seiendes im Sinne des gegenständlich Aufweisbaren, sondern ein Gewußtes lediglich in der Möglichkeit seiner Darstellung. Der Gegenstand des Wissens wird nicht in dialektischer Arbeit des Begriffs erst zum konkreten, sondern ist es vielmehr unabhängig hiervon schon. Dialektik wird von Schelling lediglich praktiziert zum Zwecke der Ausbreitung des Wissens, der Unterscheidung und Abgrenzung des jeweils Gewußten und nicht so, daß sich aus ihr das Gewußte erst ergäbe 3). Das Wissen, um das es hier geht, ist nicht das Bewußtsein selbst, sondern dessen vorgängige Bedingung im Sinne eines 'natürlichen' Vorgangs, von dem nach allem Bisherigen zu erwarten ist, daß er die Not der Freiheit der Existenz und die Möglichkeit ihrer Erlösung zu erklären vermag.

Die Möglichkeit des Wissens um die Genese der Existenz bleibt Kriterium für eine jede Rechtfertigung des Idealismus, den

1) E 172; vgl. VIII, 337 ff.

2) J. Habermas, 3/1974, 89, bedient sich ebenfalls dieses Ausdrucks.

3) "Die ... Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verrät nicht wenig Eingeschränktheit" (VIII, 202).

Schelling keineswegs aufgegeben hat 4)), und der nichtmals aufgegeben werden kann. Dieses Wissen erzeugt nicht seinen Gegenstand, sondern ist selbst immer schon materiales Wissen, erfüllt von dem, was ihm selbst vorausgeht, der eigenen Natur. "Das Vergangene wird gewußt" 5)), so lautet die apodiktische These für ein Wissen, das als "Mitwissenschaft der Schöpfung" 6)) nur insofern produziert, wie es ein bereits gegründetes Wissen aus der Latenz zutage fördert, es dabei konkretisiert und zum eigentlichen Wissen werden läßt. "Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach Wiederbewußtwerden" 7)) einer sprachlich unentfalteten Innerlichkeit, ein Freisetzen einer "aus eigenem Trieb und Wollen" 8)) sich entwickelnden "Natur" 9)), von der zuvor behauptet war, daß sie als Wesen in dem Wesen der Dyas deren Identität und Reproduktivität bestimmt.

Das Paradigma selbst ist das in der Latenz gehaltene Wissen um die "ursprünglichen Verhältnisse" aller Dinge, "ihres Werdens, ihrer Bedeutung" 10)), das lediglich "in der Seele als ein ... vergessenes ..." schläft 11)). Dialektik dient lediglich seiner verständigen Artikulation, ist aber selbst "keineswegs wirkliche Wissenschaft" 12)). Wissenschaft ist erst in der Einheit mit dem wiedererlangten Paradigma als Wirklichkeit des Geistes im Sinne des "freien Denkens".

Das Absolute als Struktur enthüllt sich nur, da es immer schon materialisiert ist und nicht als bloßes Wesen im Gegensatz zur Natur ist. Als solches ist es "die erste Natur" 13)), aber nicht derart, daß diese bloß eine des Denkens wäre, sondern sozusagen losgelöst hiervon ist sie als absolute. Die Auffassung eines Absoluten, das als solches gerade unabhängig und vor seinem Denken ist, ist explizit die der "positiven Philosophie" und zugleich in abgewandelter Form die des frühen Schelling, die sich zwar bewußt ist, eben dieses Absolute in der Idee, d.h. als bloß Gedachtes zu haben, aber sich immer schon bereit weiß, rigoros sich dieser Idee zu entledigen, indem das Gewußte, wie eine spätere Formel sagt, "aus seinem Begriff (ge)setzt" wird 14)) als 'ist' und das eigene Wissen um dieses Absolute als aposteriorisches begriffen wird.

Mit dem bloßen Voraussetzen wäre allerdings wenig geschehen, wenn damit die unaufhebbare Einheit von Denken und Sein erzwungen werden sollte. Aber nur so wird diese Materialisierung philosophisch praktikabel, zumal damit der Widerspruch, soll er nicht aus dem Absoluten als dem Sein des Ganzen herausfallen, eben in dieses Sein gesetzt wird und demzufolge als seiend, nicht als bloß scheinbar anerkannt wird.

4) Vgl. J. Habermas, op.cit., 183. 5) VIII, 199.

6) VIII, 200.

7) VIII, 201.

8) VIII, 199.

9) a.a.O., ff.

10) VIII, 200.

11) a.a.O.

12) VIII, 302. Der hier angesprochene Zusammenhang scheint u.a. geeignet, die Beziehungen Schellings zur Lehre S. Freuds sachlich zu vertiefen. Die Bedeutung der Phänomene des Schlafes, des Traumes (VIII, 293-298) und des vom Bewußtsein verdrängten Seelenlebens (VIII, 276 ff.) erfüllt sich in den "WA" darin, den Konnex von Wissen und "Lebensprozeß" (VIII, 284, vgl. 308 ff.) anthropologisch neu zu begründen.

13) VIII, 219.

14) XI, 365, vgl. XIII, 152. Einer "richtig verstandenen negativen

Gleichwohl bleibt dieses Setzen eines des Wissens selbst und somit ein Akt seiner Selbstentsagung, der sich aber darin aufhebt, daß das Vorausgesetzte zugleich schon als eigene Natur gewußt wird. Der Unterschied zu Fichte liegt einfach darin, daß das Vorausgesetzte, Fichte nannte es (mit der Repräsentationsformel) das Ich setzt sich "als" sich setzend, damit nicht zugleich Objekt für das setzende Wissen wird, sondern in dieser Voraussetzung eben als Grund zugleich Quellgrund des Wissens selbst bleiben soll. Also soll es als solches nicht für das Wissen sein, sondern als selbst zum Wissen sich artikulierende Basalität begriffen werden, besser gesagt, ihr als lebendige Basalität die verlaublichere Aktualisierung ihrer selbst ermöglicht werden. Daß solche Selbstentsagung nicht notwendig (war doch die Theorie des Sündenfalls zugleich Eingeständnis absoluter Machtlosigkeit) zu erfolgen hat, läßt sie als bloße Möglichkeit und Existentialität zugleich als Potentialität begreiflich werden, und umgekehrt die Natur selbst in ihrer Artikulation, da vom wißbegierigen Zugriff verschont, als freie und somit ebenfalls als Potentialität erscheinen, auch wenn der Begriff der Potenz, schließt er doch die Möglichkeit der Verneinung ein, hiermit noch nicht erschöpft ist.

Damit scheint dem Mythos voll entsprochen zu werden und die 1801 gegen Fichte geltend gemachte "erlaubte Fiction" in einer Weise überdehnt zu werden, die im Zirkel der Reflexion die Einheit des Ganzen nicht mehr zu begreifen erlaubt, geschweige denn sie im Begriff als synthetischer Einheit als vollends aufgehoben anzusehen gestattet.

Schelling hat den Vorgang der Produktion, in gänzlich anderer Weise als Fichte, als Geschehen der Natur und damit zugleich auch des "Schicksals" 15) zu verstehen versucht und das sekundäre Geschehen der Reflexion in seiner Relation hierzu verdeutlichen wollen. Gleichwohl bleibt diese 'Naturgeschichte' eine des Wissens und somit in ihrer Basalisierung fragwürdig. Schellings Versuch, das "Schicksal" als Seinsverfassung bzw. als absolute Prozessualität vorauszusetzen, kann aber nicht illegitim genannt werden, wenn es darum geht, die Möglichkeit von Wissen überhaupt erklären zu können, also einen Gegenstand des Wissens konstituieren zu können, dessen Sein sich zugleich einer dem Wissen vorgängigen Produktion verdankt, der also schon sein muß, wenn Wissen überhaupt möglich sein soll. Das Wissen hat also nach wie vor mit sich selbst zu tun, auch wenn der Gegenstand des Wissens, ohne den es selbst nicht ist, jetzt in komplexerer Gestalt erscheint, als er bei Fichte gegeben war.

Der grundsätzliche Unterschied, der das Voraussetzen bei beiden, Fichte und Schelling, jedoch bestimmt, ist das hierin beschlossene Verständnis der produzierenden Einheit und ihrem Bestand. Die Einsicht der notwendigen Voraussetzung eines Absoluten vor aller Prozessualität hat Schelling nie dazu verleitet, es als solches nicht außerhalb des Prozesses bestehen zu lassen. Demzufolge lag die Schwierigkeit darin, ein vom Prozeß unabhängiges Absolutum zugleich mit der Möglichkeit seiner Prozessualität erklären zu müssen, also ein Setzen ohne Verlust des Setzenden,

Philosophie" obliegt es somit, "daß sie das Positive positiv ausschließt".

- 15) Fr. Hölderlin, Brief an Hegel v.26.1.1795. S. Frank, Kurz, Materialien ..., 1979, 125.

eine Produktion ohne eine restlose Aufhebung des Produzierenden bei gleichzeitiger Vermittlung von Identität. Die Erklärung der Bedingung der Möglichkeit von Wissen hatte also die Konstitution eines möglichen Gegenstands des Wissens bei gleichzeitiger Behauptung der Nichtobjektivierbarkeit seiner Bedingung einsichtig werden zu lassen. Der Widerspruch eines produzierenden und zugleich unabhängig hiervon verbleibenden Absoluten, dessen Integrität durch keine Konsequenz beeinträchtigt werden soll, erlaubte gerade nicht seine Reduzierung auf ein bloßes Subjekt, das in Bezug auf die absolute, indifferente Einheit nur als mangelhaft erscheinen kann, und ebenso nicht seine Fixierung als ein Objekt, in dem gerade diese seine produktive Kraft negiert ist. Der Widerspruch konnte also nur darüber aufgelöst werden, daß ein Modus von Tätigkeit paradigmatisiert wird, der weder die absolute Einheit, noch deren Vermittlung irgendwie in Frage stellt, gleichwohl aber den Widerspruch selbst erklärt, die Objektivation eines an sich nicht zu verdinglichenden Absoluten. Die Bedingungen der Möglichkeit des letzteren können jedoch nur in der Wirklichkeit des ersten Geschehens beschlossen liegen, soll die Erkenntnis nicht von vornherein jeder Wirklichkeit entbehren. Soll Erkenntnis des Seins nicht völlig enthoben und somit nichtig sein, dann muß der Vorgang der Produktion zugleich als prozessuale Selbstluzidität von Sein aufzufassen sein, die niemals für ein erkennendes Subjekt vernutzbar ist, sondern in der vielmehr umgekehrt jedes endliche Ich nur als prozessuales Moment zu gelten hat. Wenn dennoch eine Instrumentalisierung für das endliche Ich möglich sein soll, dann muß deren Freiheit, also die Verweigerung eines fügsamen Aufgehens im Ganzen ebenfalls aus dem ersten Produktionsvorgang erklärbar sein.

Schelling hat zunächst am Paradigma der Zeugung einen Vermittlungsprozeß entworfen, der den Bestand und die Unabhängigkeit des Zeugenden und Gezeugten durchaus plausibel erscheinen ließ, darüber hinaus aber die anfängliche Differenz, ohne die eine Produktion nicht zu denken ist, nicht begründen konnte. Im BM wurde diese Differenz, auf der Basis der Theorie des Sündenfalls, als eine im Absoluten selbst aus ursprünglicher Lust urstündende Imagination begriffen, womit freilich eine schwer auflösbare Unvereinbarkeit einer an sich irrationalen Differenz und ihrer gleichzeitigen realen Vermittlung offensichtlich wurde, deren Lösung nur in der Voraussetzung einer absoluten Einheit des Seins liegen kann. Der aus der Lust urstündende, von ihr getäuschte und in dieser Ausweglosigkeit zudem noch von absoluter Einheit beherrschte Vatergott wird zum Erfüller des absoluten Willens ebenso wie sein Objekt der Begierde. "Der Wille erst energuliert sie, zieht sie zusammen, da empfängt sie, wird voll und gleichsam dick und kann nun gebären" 16). Vor dem Hintergrund der pangenetisch paritätischen Zeugungslehre wird aber die Möglichkeit der Wirklichkeit der Unterwerfung des imaginierten Anderen, das Hypokeimenon, zu einer Funktion des Austrags. In ihm ereignet sich der "Zufall", d.h. seither das ins relative "Nicht-Seyn" zu Fall gekommene "Seyn" 17).

- 16) BM 35. Schellings Willensmetaphysik braucht keineswegs ausdrücklich so verstanden zu werden. Schelling zeigt sich vielmehr gleichgültig gegenüber jeglicher möglichen Namensnennung des Absoluten. Vgl. BM 32.
- 17) Vgl. BM 41, 51.

Schelling setzt im BM für die hierbei sich herstellende Struktur dem Leser seiner Schriften früher schon bekannte Symbole ein, die präzise alle Differenzen, auch die nicht genannten, nachvollziehbar werden lassen. Ausgangspunkt des Ganzen bleibt die absolute Identität " $A = A$ "¹⁸⁾, die im Moment der sich selbst unterliegenden Lockung zu einem " $A = B$ " sich verwandelt, um in dieser Dualität, deren Einheit " $A = B$ " absolut gesehen bestehen bleibt, sich in " $a = b$ " zu verdoppeln. Beide Ereignisse ergeben sich zumal, so daß die Doublierung mit der wirksamen Lockung und Imagination zugleich aufzufassen ist, in welcher Einheit der das derivierte Dritte bestimmende Epikratismus sich einstellt. Dieser bleibt zwar 'für' die Existenz immer nur ein spermatogen abgelöster, also nur ihre eigene Konstitution betreffender, ist aber darüber hinaus zugleich ein die Struktur des Ganzen in seine einzelnen Momente separierender Entscheidungsakt, der letztlich den anthropomorphen Symbolismus erst erklärt, auch wenn damit der Bestand absoluter Indifferenz als gefährdet erscheint. Sie zu retten, ist somit auch nur über die aus der Sündenfallslehre sich ergebende Tabuisierung des Matriarchalen vor dem Zugriff des derivierten Dritten möglich und zugleich die einzige Chance der Überwindung der Mangelhaftigkeit eines bloßen Vatergottes.

Das derivierte Dritte ist als " $A = B$ " nur "mittelbar"¹⁹⁾ aufzufassen, konkret wird es als Potenz, und das heißt hier als verdoppelte Steigerung, als " a^2 " eingeführt, das darüber hinaus in dritter Potenz (" a^3 ") ein wiederum spermatologisch vermitteltes Sein als Geist meint. Unübersehbar ist die Vorrangigkeit des " a ", das in sich ein " $A = B$ " ist, aber eben als deriviertes nur " a " aber zugleich erste Potenz, also " a^2 " ist. Die Formel für das Ganze, sofern es in anfänglicher Dualität sich ereignet, lautet also:

$$A = B = \frac{a^3}{a^2} = (a = b)$$

Zweifellos zeigt das Schema keineswegs alle möglichen in ihm beschlossenen Variationen, sondern lediglich eine bestimmte, die des die Einheit und Differenz seiner Bedingungen aufhebenden und somit potenzierenden Verstandes. Es spiegelt also das Interesse der Rechtfertigung einer von Wert und Besitzverhältnis bestimmten und unter der Dominanz des Verstandes ausgerichteten Daseinsstruktur, die eben die ordnende Funktion dem anfänglichen " B " nicht zubilligen kann. Das behauptete "Übergewicht" des Zeugenden, der Subjektivität, gegenüber dem Objektiven²⁰⁾ ist letztlich nur zu rechtfertigen vor dem Hintergrund eines einseitig verstandenen und vom Urteilsvermögen maßgeblich bestimmten Freiheitsbegriffs. Die verstandbestimmte und somit das Zurechnungsvermögen des Einzelnen nicht beeinträchtigende Freiheit wagt Schelling nicht anzugreifen, auch wenn er umgekehrt zugeben muß, daß in der vom Schema aufgezeigten Eindeutigkeit die Verfassung des Seins nicht als beständig anzusehen ist, sondern das Bestehende ein "ewig nur seyn Wollendes aber nie zu Stande kommendes"²¹⁾ ist. Der sich selbst in seinem Epikratismus entscheidende Sohn (" a^2 ") bleibt doch immer zugleich " $a = b$ ", also ein gemischtes Wesen, dessen Androgynität in seinem Sohnein umso mehr zum Durchbruch gelangt, aber positiv, wie er, einerseits der Idee empfänglich ist, andererseits, vom basalen Epi-

18) Vgl. BM 44 ff., 50 ff.

19) BM 45.

20) Vgl. X, 229.

21) BM 45.

kratismus zur Selbsttheit erregt, er eben dieses bedrohliche "b" (Pallas, die bewaffnete Göttin 22)) in sich zu unterdrücken von der Angst getrieben ist. Einerseits wird durch dieses, von Schelling nie aufgegebene "Übergewicht" des Verstandes, das zugleich eines der gewaltsamen Vermittlung, der Herrschaft der Begierde, ist, der immer wieder neu aufbrechende Zirkel der Imagination als notwendiges Übel, ja sogar als Inbegriff des Lebens, dessen mystischer Ausdruck "Rad der Geburt" 23) heißt, anerkannt, andererseits soll diese von Begierde immer neu initiierte Vermittlung gerade im Derivat aufgehoben sein. Die geforderte Unterworfenheit der Vernunft 24) meint nicht mehr deren Instrumentalisierung für moralisch geleitete praktische Zwecke, sondern deren Kritikbedürftigkeit oder allgemeiner deren Reglementierung als einem anfänglichen Regellosen zum Regelmäßigen, zeitlich geordneten und somit letztlich nur zur verständigen Artikulation verfügbaren basalen Macht. Geist ("a") wird somit nur als aufgehobene Herrschaft des Sohnes (Persönlichkeit) über das im Existierenden von den Bedingungen gelöste basale Kräftespiel möglich als verständige Offenbarung.

Diese kann nach allem Bisherigen nicht ungebrochen sein. Schellings Denken bleibt hin- und hergerissen von der Aussicht in die Möglichkeiten einer selbst wirkenden materialen Kraft, will ihr aber letztlich Wirksamkeit nur im begrenzten Rahmen zuerkennen, die einerseits so weit geht, sie selbst in der Gestalt der Vernunft nur als "das Unbewegliche" 25) gelten zu lassen, auf dem die reine Beweglichkeit die Ordnung des Ganzen errichtet, andererseits aber ihre stoffliche, leibliche Präsenz als notwendige Basis beanspruchen muß. Darüber hinaus ist deren Aufstieg und Aktualisierung im Geist gefordert, um jedoch immer wieder neu, in einem die Struktur der Existenz belebenden und mehr unfreiwillig als freiwillig aus lauterer Lust erbrechenden Gewalt- und Hierarchieverhältnis, zu Fall gebracht zu werden. Eine dialektisch sich fortbewegende Logik unterschlägt diesen uranfänglichen und immer neu sich ereignenden Fall voranfänglicher Selbständigkeit, indem sie ihn bereits vorausgesetzt hat und damit zum Notwendigen verfälscht, was zwar a posteriori als solches sich bestätigt, nicht aber anfänglich schon zu unterstellen ist.

Damit wird die dialektisch notwendige Negation nur in der Folge sinnvoll. Weil sie auf der Basis absoluter Identität nicht schon anfänglich Geltung haben kann, sondern erst in der vollendeten Struktur als (zeitlicher) Wechsel relativer Dominanzen anzusehen ist, werden Position und Negation zu einem auf anfänglicher Selbständigkeit beruhenden Wechselspiel gleichwertiger Kräfte, wobei Schelling hier noch unentschlissen wirkt, ob dieser Wechsel in jeder Weise als gewaltbestimmter Umsturz oder als freiwillige Unterwerfung im Sinne einer Selbstobjektivierung

- 22) Gemeint ist natürlich Pallas Athene (vgl. das Kap. Eros und Herrschaft, Anm. 81). Pallas allein ist die der Athene vorgängige Gewalt, die, erst zu Fall gebracht, Athene, Göttin der Weisheit oder die Weisheit schlechthin ist, als welche Juden und christliche Mystiker das lautere Sein sich verständlich machten. Zum Begriff der Weisheit vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 2/1977.
- 23) Vgl. u.a. BM 46.
- 24) W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, 1955, 67.
- 25) G 253. Vgl. E 55.

aufzufassen ist. Allerdings müssen beide Ansichten gelten bleiben, sofern sie, freilich im Eingeständnis sich selbst entgleitender absoluter Lauterkeit, auf die beiden Ebenen der Struktur des Ganzen bezogen werden, so daß im Gegensatz zu allemöglichen späteren Unterwerfung, die anfängliche als ursprüngliche Gewalt erscheint, die Milderung erst in der Existenz als bereits verfügbarem Kräftespiel erfährt, auch wenn derselbe Wechsel sich dort durchhält.

Soll dies vom Absoluten nicht gesagt werden dürfen, also der Mechanismus der Selbstentfremdung in anfänglicher Lust absolut gesehen nicht gelten, dann ist umgekehrt von einem absoluten Wissen nicht mehr die Rede. "Ein ewiges Bewußtseyn läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich. 26). Die Behauptung eines absoluten Wissens setzt also dessen innere Umstrukturierung voraus, die freilich eine Zeitlichkeit in Gott mitzudenken nötigt, so daß Vergangenheit und Gegenwart ewig nur aneinandergebunden bleiben, in welchem Verhältnis "ein ewiges Bewußt=werden" 27) sich ereignet, ohne daß hierbei eine reale Entfremdung stattzufinden braucht. "Die lautere Gottheit, indem sie der Natur sich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, sie kommt in ihr Eignes ...". Das bestehende Verhältnis beider Absoluta bleibt damit nach wie vor rätselhaft und auf der Basis unendlicher Vergangenheit, also im Eingeständnis absoluter Differenzierung, entsprechend nur im Bewußtsein des eigenen Selbst bestehen. Aus diesem hätte sich demnach der Vorgang anfänglicher Differenzierung und daraus folgend der Modus, d.h. hier der Mythos, der Produktion jeweils neu auszusprechen, auf der Basis der Differenz.

Wie schon erwähnt, hatte Schelling sich bereits in den "WA" von der Gültigkeit einer im logischen Identitätsdenken als pervertiert nur zu erklärenden Darstellung des Anfangs distanziert, und die absolute Einheit nur zugleich mit ihrem Gegensatz zu denken angewiesen. "Wir können mit unsern Gedanken nicht auf jene Abgezogenheit zurückgehen" 28) vor aller Prozessualität, sondern müssen diese immer nur bezüglich einer Vergangenheit ihrer selbst auffassen. Der Gang absoluter Selbsterfahrung, ausgehend von einer Selbstbeschränkung in 'keimliches' Leben wird so lesbar als dessen Werden im Gegensatz zum Sein, wobei Anfang und Ende des Prozesses von der Einschränkung und des aus ihr sich emporarbeitenden Naturprozesses gebildet werden.

Damit wird Natur in die Prozessualität des Absoluten integriert und lediglich ein ausschließlich logisch begründbarer Zusammenhang beider abgestritten. Natur und Geist sind in ihrem Zusammenhang das "Urgeheimnis" 29) schlechthin. Damit sind nicht nur, betreffs den Gang des Denkens, die Irrtümer desselben als spezifische Konstellationen eben dieses Verhältnisses, als entscheidende Etappen in der Offenbarung des Ganzen anzusehen, sondern im selben Maße die individuellen Unbotmäßigkeiten, Krankheiten und Perversionen. Es scheint also, als hielte sich in jeglichem Interesse an diesen Phänomenen ein geheimer Ontotheologismus durch, der gerade in der Durchdringung des 'Geheimnisses' die Wahrheit seiner selbst zu erlangen strebt.

Die Unumgänglichkeit eines Idealismus ist nicht zu übersehen und die Möglichkeit der Offenbarung des Ganzen und das heißt

26) VIII, 262. 27) VIII, 263. 28) VIII, 259.
29) a.a.O. Vgl. E. Benz, 1971, besonders 88 ff.

hier primär die der Natur ist nichts anderes als der Prozeß, sie im Wissen zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen. Das Ganze ist noch nicht gegeben im beharrlichen Verweis auf unvordenkliche Identität, wiewohl deren Behauptung im zeugungstheoretischen Paradigma einen ganz anderen Sinn erhält, im Gegensatz zu jeder bloß reflexiv sich ereignenden Einheit, die gerade dann als oedipale aufzufassen ist, wenn sie der ihr vorgängigen Einheit als anderer nicht gedenkt. Eine jede Sehnsucht, hervorbrechend aus der Angst der Existenz, die zurückzugelangen strebt in die ihrer Existenzialität vorgängige Einheit mit dem Grund ist in der Gefahr, aus diesem Trieb heraus zu pervertieren im Vergessen, daß sie selbst hierin zwar ursprünglich aber nicht der Ursprung selbst ist. Daß dem nichts entgegensteht, dies ist die Bedingung für die "positiv gesetzte falsche Einheit" 30). Es verhinderte kein Gott, daß dem König Oedipus seine Mutter Iokaste vier Kinder, Eteokles und Polyneikes, Antigone und Ismene, gebär.

Hierin sehen wir das Argument einer am Paradigma der Zeugung gewonnenen Theorie von Produktion zugunsten einer reflexionsphilosophischen. Nicht allein der Bestand des Zeugenden gegenüber dem Gezeugten und dessen relative Unabhängigkeit von seinen Bedingungen wird evident, sondern vielmehr noch die Tatsache, daß eine jede erneut initiierte Prozessualität eben derselben Kraft sich verdankt, ganz gleich, welche Richtung sie einschlägt, und als wirkliche immer schon dem Sein verbunden ist, so daß dieses unabhängig der jeweiligen Intention als Wirklichkeit spendende Macht sich erweist. Entsprechend ist die Bewegung der Wahrheit und Disparatheit gleichermaßen Wesen und deren Wirklichkeit im Ganzen unaufhebbar. Entbehrt falsche Einheit nicht der absoluten Macht, so ist sie dennoch als derivativ initiierte von dieser zu unterscheiden. Daß sie wirklich ist, hängt somit von der Einheit des Wesens (der Bewegung) und des Seins gleichermaßen ab, auch wenn in ihr "ein falsches Wesen ist" 31).

Die Kontraktionslehre, das Kernstück der Schellingschen Theorie von Vermittlung als Zeugung, ist in den späteren Schriften unter skrupulösen Vorbehalten gegenüber einer bildlich darstellenden Wissenschaft weitgehend zurückgetreten³², obgleich die Idee der Verdoppelung und deren Konsequenzen niemals preisgegeben wurden. In der Folge wird das Schema einer zeitlich entwickelten Struktur und der Konnex ihrer Momente untereinander als absolute Konsistenz beibehalten, innerhalb derer jene lebensnotwendige Beweglichkeit statthat, ohne die Einheit des Ganzen je aufzulösen. Die Grenze des Paradigmas zeichnet sich ab. Es verwehrt, die anfängliche Einheit dinglich zu repräsentieren, erlaubt aber dessen Behauptung zu konkretisieren. Der Bestand dieser Einheit scheint zwar in der strukturalen Entfaltung des Prozesses aufgehoben und in eine der Vergangenheit vorgängige Ewigkeit versunken zu sein, und bleibt nur im Nachhinein als das verborgene Reich des Eros andeutbar, wenn auch nie fixierbar, bleibt aber auch, und dies läßt ebenfalls das Paradigma evident erscheinen, als innerstrukturelle Wirklichkeit bestehen und damit immanent und resistent einer jeden falschen Einheit.

Mit der in den "WA" vorgestellten Struktur sind die Regeln der Logik immer schon überspielt aber nicht negiert, sondern zum bloß zweitrangigen Ordnungsdenken innerhalb eines primär nicht

30) J.Habermas, 3/1974, 196.

31) St. Pr. G., 134.

logisch sich ereignenden Anfangs 32) und der daraus folgenden Strukturierung depotenziert. Die Logik selbst, ausschließlich genommen, ist vielmehr als exakte Präzisierung der Mechanismen der Verkehrung als des Inzests anzusehen. Logische Sätze affirmieren die ontische Verfassung nur negativ. Den Widerspruch als bestehenden zu akzeptieren, reicht eine bloße Antithetik von Wahrheit und Irrtum nicht hin, die mit dem Sein der Wahrheit das Nichtsein des Irrtums behauptet und umgekehrt. "Der richtig verstandene Grundsatz des Widerspruchs" besagt "nur soviel, daß dasselbe nicht als dasselbe etwas und auch das Gegentheil davon seyn könne" 33), was, moralanthropologisch gewendet, soviel heißt, daß ein Mensch als ein guter und als ein schlechter zwar ein verschiedener ist, obwohl er dasselbe bleibt, daß also "möglich ... ist, daß ein und dasselbe = x sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sey". Den gleichzeitigen Bestand beider Möglichkeiten gilt es hinsichtlich ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit nicht zu totalisieren, sondern zu relativieren. Das eine ist nicht nicht, wenn es nicht ist, sondern es ist bloß in die Latenz verdrängt und zum Passiven gemacht, indem das andere "als das Wirkende, Seyende gilt" im Gegensatz zum "beziehungsweise Nichtwirkenden" 34). Der Bestand beider Momente und deren Relativität impliziert also eine Hierarchisierung im Sinne des Machtkampfes, der jedoch nur relative Bedeutung hat im Hinblick auf die Einheit der Struktur, also nur eine innere Flexibilität bedeutet, ohne als korrumpierende Macht absolute Effizienz zu haben.

Die flexible "Gleichgewichtigkeit" 35) suggeriert nicht Ruhe, sondern ist beständiger Wechsel. Die bestehende Einheit und deren Kräftespiel ist, wiewohl beides als Einheit verbleibt, dennoch zu unterscheiden, so wie "Gott selbst zweierley ist" 36). In Bezug auf dieses Kräftespiel läßt Schelling den Satz des Widerspruchs allein gelten. Das Seyende ist das, was jeweils die Macht hat im Gegensatz zum Sein als dem Unterworfenen 37). Es ist also relativ gesehen so, daß nicht beide zusammen die Macht haben können, sondern immer nur eines von beiden, daß also "Entgegengesetzte nicht in einem und demselben zumal das Seyende seyn könne" 38). "Können" ist Macht als Potenz. Der Widerspruch schließt also eine gegenseitige Entmächtigung ein, so daß umgekehrt "nicht-seyn-Können" 39) lediglich Impotenz bedeutet, aber nicht, daß das Entmächtigte nicht "gleichwohl auf gewisse Weise ist". Das Herrschende und das Unterworfene "ist ganz gleicherweise das Wesen" und hat demzufolge "gleichen Anspruch, Gott oder das Seyende zu seyn" 40). Die innerstrukturelle Beweglichkeit als relative Negation betrifft gleichermaßen die existierende Einheit. Erst im Ermächtigen des Einzelnen gerät diese außerhalb der anfänglichen Machtverhältnisse, ohne daß diese damit gleich aufhörten. Sie sind lediglich nicht das Seiende im Sinne des Herrschenden, sondern herrschen nur partikulär.

32) St. Portmann bemerkt hierzu: "In der Unbegreiflichkeit des Falls sehen die Interpreten in Schellings System etwas grundlegend Neues, meist "Irrationales" genannt. Aber im Grunde erkennt Schelling zum ersten Mal an, was er unbewußt schon immer - und zwar methodenwidrig - getan hat, nämlich, daß es Geschehnisse gibt, die nur a posteriori zu beschreiben, nicht aber a priori abzuleiten sind, daß es Taten gibt, die das Denken transzendieren. Die Methode der positiven Philosophie beginnt" (1966, 54).

33) VIII, 214.

34) VIII, 215.

35) a.a.O.

36) a.a.O.

37) a.a.O.

38) VIII, 218.

Die Einheit als Struktur ist das Ganze, "denn es ist nichts außer ihr" 41), wiewohl das Initial ihrer Strukturierung letztlich unerklärlich ist. Umgekehrt ist die innerstrukturelle Beweglichkeit selbst das Leben, zumal in ihr Einheit und Differenzierung sich durchhalten, derart, daß im Kräftespiel selbst, also im Widerspruch, sie sich als lebendige herstellen. Den "Übergang vom Widerspruch zu der Einheit" nennt Schelling "natürlich" 42), im Gegensatz zur Übernatürlichkeit des Aufbrechens der Relation, der anfänglichen "Entscheidung". Dieser "Übergang" ist aber progressiv im Sinne der Überwindung durch Erzeugung des Dritten. Letzterem kommt innerhalb der Struktur dieselbe anfängliche Potentialität zu, "denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht, das Seyende zu seyn" 43). Die Emanzipation des Dritten ist nur möglich, wenn "existentielle Gleichheit" der Prinzipien besteht, ohne die beide nicht voneinander unterschieden werden können. Ihre Unterscheidung ist aber nur im Sinne der Hierarchisierung des Prozesses möglich. Unabhängig hiervon, solange der Prozeß selbst nur betrachtet wird, gilt diese Unterscheidung nicht, und es ist "hier noch überall von keinem sittlichen Verhältnis die Rede" 44).

Die oedipale Situation, in die das derivierte Dritte im Zuge seiner Emanzipation gerät, bleibt also ein notwendiges Moment innerhalb der permanenten Wechselbeziehung, die als unendlicher Produktionsprozeß als "Rad der Geburt" 45) das Kernstück mystisch-erotologischer Lebensauffassung ist. Mit der erneuten Einrichtung des Widerspruchs durch das Dritte, indem es sich gegen das ihm Vorgängige wendet und es sich unterwirft, wird der Prozeß erneut in Gang gebracht, so daß ein "Cirkel" entsteht, in dem "das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft" 46). Der Prozeß ist also, obwohl er selbst hierarchisierend ist, zugleich jede Hierarchie negierend und als Schema gleich einer 'ewigen Wiederkehr des Gleichen', gesichert durch den Bestand der Momente (Potenzen) unabhängig und durch den Prozeß hindurch. Im zirkulären "Umtrieb" 47) bleibt das "asbestene Gewebe" 48) der Einheit der tripolaren Struktur bestehen, wiewohl sie sich ständig aufhebt und neu setzt.

Die Idee eines Zusammenbestehens der Momente, wie sie die Freiheitsschrift im Begriff der Liebe als lebbar vorzustellen versuchte, bleibt das Ziel der Schellingschen Versöhnungskonzeption. Im Sinne einer Arretierung des Rades der ewigen Wiederkehr ist sie jedoch nicht zu denken. Indem die Verkehrung zum Bewegungsmoment absoluter Prozessualität erklärt wird, wird sie in ihrer moralischen Verurteilung als das Böse zugleich aufgehoben. Dennoch hält Schelling am Begriff des Bösen fest. Seine frühere Polemik gegen die Technik richtet sich in den Spätschriften gegen die Politik. Sie rechtfertigt sich aus der Erfahrung bestehender Widersprüchlichkeit, deren Linderung sie damit erhofft, daß im Verzicht auf Eigenwillen die Existenz von materieller, sprich körperlicher Gewalttätigkeit erlöst wird, um als geistige Wirklichkeit im "freien Denken" aufgehoben zu sein. Dies ist nur möglich in der Form des Wissens um die Form der Prozessualität. Erst und nur im Wissen besteht die Möglichkeit, daß alle drei Momente "gleicherweise Verzicht thun das Seyende zu seyn" 49),

39) VIII, 219.

40) VIII, 218.

41) VIII, 219.

42) a.a.O.

43) VIII, 228.

44) a.a.O.

45) VIII, 230 ff.

46) VIII, 229.

47) a.a.O.

48) G.H. Schubert, Die Symbolik des Traumes, 1814, 89.

49) VIII, 232.

so daß Basis und Derivat in "das Verhältnis einer freien Zusammengehörigkeit" 50) sich fügen, also in der Aufhebung der Hierarchisierung im Bestehenlassen der Hierarchie als der Nicht-hierarchie 51). Absolut kann die Einheit als Struktur nur gelte-
 nen im gegenseitigen Bestand ihrer Momente. "Nur zusammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur" 52).

Für die Möglichkeit des Wissens ist hieraus eine entscheidende Konsequenz zu ziehen. Die Bestimmung des Seienden, da gerade seine Identität nicht frei von Disparatheit gedacht werden kann, ist auf jenen strukturalen und somit figürlichen oder bildlichen Zusammenhang zu beziehen, womit die Aufgabe und Ambition der früheren Identitätsphilosophie als erledigt zu betrachten ist. Am Seienden Wahrheit und Disparatheit gleichermaßen zu erkennen, gelingt nur auf dem Wege seiner Fixierung im innerstrukturalen Konnex. Dessen Entfaltung ist zugleich die individueller Zeitlichkeit, und eine jede Unterscheidung seiner Momente bleibt an die Kategorie der Relativität gebunden. Denn "wenn das eine seyend ist", kann "das andere nicht als dasselbe seyend seyn ...", und das jeweils Seiende bleibt eines seiner jeweiligen Zeit, was nicht ausschließt, daß alle Momente "in verschiedenen Zeiten dennoch zumal sind" 53). Die Einheit der Zeiten ist nur unter dem Aspekt ihrer Beziehungen festzuhalten und ihre Differenz ist nur relativ, so wie im Seienden die Vergangenheit "keine aufgehobene Zeit" 54) ist im Sinne der Tilgung, sondern nur "mit dem Gegenwärtigen zumal" und ebenso die Zukunft nur "mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal" 55) ist. In der Folge die erstreckte "Simultaneität" 56) festzuhalten, heißt, die Beziehungen, in denen das Seiende jeweils verspannt ist, aufzudecken und deren Momente als "Potenzen ..., die das Seyn zu seiner Vollendung durchgeht" 57), zu rekonstruieren. In diesen Beziehungen hält sich gleichermaßen die Einheit als "Ewiges ..., das überall kein Verhältnis zu der Zeit hat" 58), durch und scheint demzufolge frei und gelassen gegen jeglichen Modus strukturaler und zeitlicher Disparatheit.

Gott wird dadurch zu einem Begriff relativer Verhältnisse und ihrer Einheit. Einerseits ist er das "Übernatürliche" im Unterschied zum Vater, dem Gott in Bezug auf Natur, der zwangsläufig

50) VIII, 233.

51) Daß hieraus eine ambivalente politische Haltung sich ergibt, ist deutlich. Politischer Herrschaft stand Schelling immer skeptisch gegenüber. Er war umgekehrt nie bereit, sie aktiv abzuschaffen im Sinne einer Revolution, die ihm als "parri-
 cidium" (vgl. XI, 550, 570, 547; XII, 3) galt. Unter Revolution im Sinne der Umkehr verstand er gerade eine Verwirklichung der basalen Kräfte als Aufstieg, womit der Verzicht auf Herrschaft von oben allerdings gefordert ist.

52) VIII, 231.

53) VIII, 301 ff.

54) VIII, 302.

55) a.a.O.

56) VIII, 303.

57) VIII, 309.

58) W.A.N. 209. Die Erlanger Vorlesungen berufen sich später auf die in den "WA" gemachte Erfahrung der Not einer argumentativen Begründung bestehender Einheit als Dasein. "Es ist überhaupt eine schwerere Aufgabe zu zeigen, wie das Geschöpf stehen bleibt, be-steht als wie es entsteht" (E 168), sofern es als stetiger Wechsel von Beziehungen aufgefaßt wird und bezüglich der anfänglichen Einheit bleibt die Apo-
 rie, "daß die erste Einheit schlechterdings nicht aufhören, sterben, und doch auch nicht bestehen kann" (a.a.O.).

Das Fundament Schellingscher Argumentation bleibt die These eines unabhängigen Prinzips, das vor seinem 'Fall' selbst ist. Selbst in seinem Verfügtsein zum Grund ist es ontisch immer mehr als seine bloße Disponiertheit zum Gegenstand zulassen kann. Es ist klar, worauf der längst geäußerte Vorwurf einer Blindheit gegenüber Natur konkret abzielt, nämlich darauf, daß ein Schema wie das der Reflexionsphilosophie, die Möglichkeit eines wirklichen Grundes nicht angemessen begreift und somit die Chance einer Befreiung aus einer sich selbst entfremdenden narzistischen Befangenheit sich selbst verbaut. Im reflexionsphilosophischen Schema kann alles Objektive nur als Imagination eines Subjekts zu denken sein, dem zugleich der Grund dieser Imagination, sein Wesen, zum Nichts wird, sich selbst widersprechend, da dieses Nichts anfänglich es selber ist. Endlichkeit kann so niemals als wirklich ausgewiesen werden. Das Wissen allein reicht nicht hin, eine reale Differenz, geschweige denn die eigene Imagination als objektive Wirklichkeit zu begründen. In bloßer (Selbst-)Anzüglichkeit liegt bereits eine Entfremdung, ohne die die reine Selbstgenügsamkeit nur lautere Gelassenheit wäre. Beides erklärt keine wirkliche Entgegensetzung und somit kein endliches Ich. Die Rede vom Grund versucht, die Bedingung der Möglichkeit der Differenz überhaupt aufzuklären. Demnach ist also von einer bereits bestehenden Differenz auszugehen, wofür die sexuelle Verfassung paradigmatisch wird, aber jetzt nicht im Sinne der naturphilosophisch erfaßten äußeren Differenz, sondern allein hinsichtlich der jeweiligen, von ursprünglicher absoluter Identität dependierenden Unabhängigkeit. Damit wird die natürliche Verfassung zum Paradigma möglicher Wahrheit in der Übernahme der als Differenz bestehenden Bildstruktur auf idealer Ebene. Nichts anderes meint die im Zeichenschema unter der Potenz des " a^2 " begriffene Dualität " $a = b$ ". Deren Einheit ist ursprünglich die spermatologisch sich herstellende "Bildstruktur" als mit der Schöpfung gleichzeitig ausgebildete Identität und Dyas. Sich selbst in seiner eigenen Natur zu erkennen, heißt also nicht, die Unabhängigkeit des " b " und dessen Identität mit der eigenen Mangelhaftigkeit ($-A$) in sich zu negieren, sondern dessen basale Selbständigkeit und darüber hinaus den latenten und vom fertigen Bewußtsein unterschlagenen bzw. aus Angst negierten Streit zu akzeptieren und als basale Realität gelten zu lassen.

Psychologisch-anthropologisch kategorisierend nennt Schelling die in dieser bildlichen Struktur möglichen Konstellationen, von denen das Zeichen " a^2 " auch nur eine mögliche nennt, in ihrer Einheit "Gemüth" 65). Dieses will er seiner totalen Versinnlichung entreißen und als in sich bewegliches und somit letztlich freies erklären. Vor diesem absolut Ungegenständlichen scheint jedoch alles Wissen zu scheitern. "Gleich wie man nicht wissen kann, was im Gemüth (Willen) des Menschen verborgen ist ebenso nicht was in der ewigen Freyheit" 66). Kant und Fichte wirft Schelling vor, dieses Absolute, Gemüth, Freiheit, Wille, Lust oder wie auch immer benennbare, vergegenständlicht zu haben. "Alle wollen sich desselben als eines vorhandenen versichern was thut Kant, was Fichte. Ein vorhandnes gibt es auch freylich aber was ist es nachher für eines? Ein ganz falsches" 67).

- 64) Zuletzt nochmals BM 52, wenn auch indirekter.
 65) BM 52. XIII, 74 wird das Gemüth als Ort der Erfahrung anfänglichen Streites genannt. Vgl. E 243, Anm. 34.
 66) BM 52. 67) a.a.O.

Die Vergegenständlichung ist eine zweifache, nicht nur eine des Grundes, sondern zugleich eine des Verhältnisses der Existenz zum Grund. Falsch ist diese Auffassung, sofern in ihr eine bestimmte Haltung der Existenz zu ihrer Basis verallgemeinert wird und als Schema von Wissen schlechthin ausgewiesen wird. Die Verdinglichung liegt somit modal im Fixieren absoluter Prozessualität im Medium äußerer Differenz, womit jenes Absolute zugleich zu einem Vorhandenen wird, das allein in dieser bestimmten Weise für die Existenz gesichert werden soll. Die Existenz verfügt in dieser Ausschließlichkeit über sich selbst gegen sich selbst. Die innerstrukturelle Einheit von Grund und Existenz, die die Freiheitsschrift im Begriff der Persönlichkeit positiv zu bestimmen versuchte, ist der Ort der Beweglichkeit und nicht nur "die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Wesen unmittelbarer Weise besteht" (68), sondern vielmehr noch der Brennpunkt (in der Sprache der Mystik seit der Antike versinnlicht im 'Feuer'), in dem die Entscheidung von Gut und Böse, Wahrheit und Irrtum immer gefällt wird. Der jeweilige existentielle Modus des Verhältnisses von Unbewußtem und Bewußtem wird damit zur Bestimmung der Wirklichkeit. Die anfänglich aufgeworfene Frage nach der systematischen Notwendigkeit des Interesses an einer Theoretisierung des Eros und des Sexus scheint jetzt beantwortbar. Der Konnex von Unbewußtem und Bewußtem gilt in der jeweiligen Form seiner Fixierung in Theorie und Praxis als Indiz persönlich manifester Disparatheit und ihrer Überwindung zugleich. Theorie und Praxis sind immer schon Symptome einer individuellen Besonderheit, da sie immer eine jeweils bestimmte Objektivation dieses Verhältnisses darstellen. An dieser selbst sind Wahrheit und Irrtum im wechselseitigen Aufweis der Strukturmomente und ihres jeweiligen Zusammenspiels allein bestimmbar und kritisierbar und folglich auf deren Verlautbarung angewiesen. Diese ist wiederum nur nach dem Schema von Zeugung und Unterwerfung im Austrag zu denken, so daß immer nur das anfängliche Gewaltverhältnis als für jegliches Wissen unabweisbare Notwendigkeit und als bereits bestehende Ordnung vorauszusetzen ist.

Das Moment der Entscheidung ist das Zentrum des Ganzen sowie des Prozesses, einerseits hinsichtlich seines Anfangs, zum anderen, auf die nämliche Weise, hinsichtlich seiner Weiterführung. Gilt das jeweils Dritte eines Vermittlungsgeschehens einerseits als synthetische Einheit, andererseits als potentiell Pervertierendes, so muß die Möglichkeit der Prozessualität sowohl für den Anfang als auch für die Perversion exemplarisch aufgefaßt werden. In beiden Fällen geht es um das nämliche Geschehen, die Möglichkeit der Wirklichkeit der Einheit. Wirklichkeit meint hier Produktivität im Sinne der Reproduktion, was wiederum zweierlei impliziert, die Reproduktion seiner selbst im Sinne der Entfaltung von Wissen, wie auch im Sinne des "Setzen eines Selbständigen", das als solches schon ein Anderes ist. Beide Male geht es um den Vorgang der Differenzierung aus anfänglicher Einheit, die undenkbar wäre, ohne eben diese Einheit als unvordenkliche Voraussetzung. Sofern dieser Vorgang als Anfang aufzufassen ist, liegt in ihm die Möglichkeit der ewigen Wiederkehr beschlossen, der unendliche Zirkel von Produktion. Sofern er aber als innerprozessuales Geschehen gilt, ist in ihm das Schema der Perversion gleichermaßen begriffen. Identität und Differenz des Zeugen und Gezeugten soll das Schema plausibel werden lassen. Damit ist die Genese der Existenz in zweifacher Hinsicht thematisiert,

hinsichtlich ihres Werdens als eines natürlichen Prozesses und ihres Bewußtwerdens, deren Einheit in der Form einer individuellen Biographie abzufassen wäre 69), allerdings in einer zweifachen Weise, so daß die Darstellung einerseits als freie Verlautbarung andererseits als deren Kritik erschiene. Auf keine andere Weise war aber seit der Freiheitsschrift die Struktur-entfaltung zu 'konstruieren' versucht worden.

Der Rekurs auf Natur und die Forderung, die in ihr bestehende Unabhängigkeit auf idealer Ebene in der Einheit der Existenz gelten zu lassen, läßt den Sinn paradigmatischen Denkens bei Schelling erkennen. Natur in ihrer Vollendung ist nicht Chaos, sondern Ordnung, die in der Unterschiedlichkeit der Momente der Struktur sich offenbart hat. Vermittlung als absolute Wirklichkeit im Austragen und die darin waltende Differenz bilden zusammen das Schema und zugleich das Kriterium, an dem die Wirklichkeit ihr Regulativ finden soll im Gedenken der Differenz. Der Austrag bleibt das entscheidende Ereignis der Differenz, und am Ausgetragenen selbst wird die derselben vorgängige Gewalt erst kritisierbar und als verkehrte erst lesbar im Gedenken der längst geschenehen Verfüghtheit des Ganzen. Die androgyne Verfaßtheit des Geistes bleibt somit Basis sowohl der Versöhnung wie auch der Verkehrung. In ihr vollzieht die Unterwerfung sich einerseits immer wieder neu, andererseits bleibt im Rekurs auf die in der Unterwerfung freigesetzte Ordnung des Ganzen die Differenz erst faßbar und somit die Revision erst möglich. Wenn wir "unserer Natur nach nur irren (können)" 70), muß Erkenntnis mehr als Natur sein, indem sie die aus derselben sich herleitende Differenz zur Basis ihrer Wahrheitsfindung werden läßt. Rechtmäßig ist Schelling der Vorwurf der Verdinglichung des Absoluten nicht zu machen, es sei denn, man unterschlägt die für jegliches Wissen unabweisbare Notwendigkeit der Objektivation eben dessen, was als jeweilige Form des individuellen Gemüts, als der existierenden Freiheit, sich herausstellt, und macht damit das, was es zu retten gilt, gänzlich unmöglich, Erkenntnis überhaupt. Gleichwohl muß der nach allem bisherigen noch mögliche Modus der Objektivation bestimmt werden und zugleich die Haltung eines möglichen Erkenntnisobjekts hierzu.

"Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte" 71). "Von Grund aus" meint aber gerade jene Vorgängigkeit, die bewußtseinstheoretisch sich verschließt, vielmehr stattdessen als eigene Tat erscheint. Die Möglichkeit einer umfassenden Autobiographie läge also in der Vereinbarkeit beider Prozesse begründet, derart, daß das Bewußtsein nur kritisch zur basalen Prozessualität sich verhalten kann und dennoch diese als Bedingung von Bewußtsein gilt. Wenn aber, trotz der Kongruenz beider Vorgänge, derjenige der Selbstautomatisierung als Verkehrung im Vergleich zum ersten weiterhin anzusehen ist, dann wäre diese Autobiographie keine glückliche mehr, sondern vielmehr zugleich Eingeständnis von Schuld, nicht allgemein, sondern durch dezidierte Nennung und Fixierung der Schuldverstrickung als eigener Tat. Sie wäre gleichwohl nicht unglücklich, inwiefern das Wissen des Schuldzusammenhangs als

69) J. Habermas, op.cit.. 194. "Ihrem Wesen nach ist Philosophie ... Historie, ihrer Darstellung nach eine Fabel".

70) Münchener Vorlesungen 1827/28, zit.n. A.M. Kocktanek, 1959, 52.

71) VIII, 207.

biographisches Geschehen zugleich dessen Aufhebung bedeutet 72), in demselben Maße, wie dies die Tragödie in ihrer versöhnlichen Wirkung vermochte, indem sie die Einheit von Schuld und Notwendigkeit, vorgängigem Geschehen und individueller Freiheit hervorhob und dennoch unterschied.

72) Vgl. die knappe Randbemerkung W.A.N. 203, Anm.1: "Wie Liebl. ist d. Ton d. Erzählung d. eig. Gesch. d. V. u. zwar anf. d. Sünde? Eigentl. höchste Wissenschaft".

Die Lehre von der Ekstasis

'Anthropomorphism.

Erotomorphism.

Daß er alles, was auch hervorgeht,
in sittlich-sinnlich Gefühl
auflöst und verwandelt.

J. W. Goethe 1)

Schellings Versuch, das falsche Wissen zu überwinden, soll zugleich die Möglichkeit von Wissen als Praxis und d.h. zugleich wirkliches Wissen aus der seit der Freiheitsschrift immer wieder angedeuteten Möglichkeit des Vernehmens präzisieren. Folglich ist hierin nicht nur ein Versuch der Befreiung des Wissens vom Mythos zu sehen, sondern allgemeiner noch der, einerseits die freie Existenz zu erhalten, andererseits aber der ihr immanenten Einheit und Differenz im Wissen Rechnung zu tragen.

Eine Theorie der Ekstasis scheint von vornherein nicht nur der Irrationalität Tür und Tor zu öffnen, sondern mehr noch im Zuge der Preisgabe von Verstand zugleich die der Existenz zu implizieren. Dies kann nicht gefordert sein. Es ist zu erinnern, daß Schelling bereits in der Freiheitsschrift in der Vernunft eine adäquate Reaktion der Existenz auf die ihr vorgängige Prozessualität gesehen hat anstelle derjenigen von autonomer Intentionalität.

Die seit den Erlanger Vorlesungen vorgetragene Lehre von der Ekstasis sucht den bei Fichte im Medium empirischen Bewußtseins sich einstellenden Konflikt aufzulösen, indem sie das Objekt des Verstandes als Grund wiederzugewinnen sucht. Schelling schlittert damit, übersieht man seine von früh an vorgebrachte Kritik am mystischen Denken, scheinbar in eine neue, alternative Möglichkeit von Verkehrung, deren Dignität freilich darin zu liegen scheint, daß sie Natur dem Zugriff praktischer Vernunft entzieht.

"Allem natürlichen Gefühl zufolge ist es so, daß das Wissen den Gegenstand voraussetzt ... Aber eben dieses, wie es überhaupt so etwas wie einen Gegenstand geben könne, ist die Frage" 2). Es geht also nicht darum, was Gegenstand des Wissens sein kann, sondern wie Wissen überhaupt zu einem Gegenstand gelangt. Schelling spricht von einem "Erzeugen des Wissens" im Sinne einer freien Wissenschaft. Paradox klingt seine These: "Suche nach Wissenschaft, die vorhanden, die nicht erst zu werden hat, der nur sie (Kant, Fichte, Erg.J.P.K.) sich anzunehmen brauchten, ja die sie besitzen würden, wenn nicht von Natur blind" 3). Demnach wird doch ein objektives Wissen behauptet, "eine produzierende Kraft" 4), die von dem sich selbst einen Gegenstand

1) Maximen und Reflexionen 1221.

2) BM 30.

3) BM 52.

4) E 27 ff.

setzenden Wissen unterschieden werden muß. Die scheinbar paradoxe Haltung Schellings, die einerseits ein frei sich selbst erzeugendes Wissen um der Freiheit willen 5) fordert, andererseits aber ein solches als existierendes ablehnt, bleibt ebenso schwer verständlich wie die Behauptung eines objektiven Wissens im Gegensatz zur Feststellung, daß "das wahre Wissen ... erst zu werden hat - ja vielleicht die Welt gar auch selbst nur eine Erzeugung dieses Wissens ist, wovon wir selbst ein Theil " 6) sind. Wenn selbsterzeugtes Wissen, Philosophie, als fiktives im Gegensatz zum objektiven steht, letzteres aber nicht existiert, erst zu werden hat, wenn wir selbst nur ein Teil der Erzeugung dieses Wissens sind, dann ist mit dieser Paradoxie die reflexionsphilosophisch legitimierte Möglichkeit von Wissen generell in Frage gestellt. Objektives Wissen hat noch nicht die Ebene von Existenz erreicht, existierende Freiheit noch nicht die basaler Verbundenheit.

Wenn existierendes Wissen objektives werden soll und umgekehrt, dann muß gerade die Selbständigkeit aufgegeben werden. Damit droht aber das selbstbewußte Subjekt in seiner Freiheit zu verschwinden. Wenn Wissen in der vorgestellten Weise nur zirkulär befangen bleibt und vor der Wirklichkeit versagt, da es sich immer nur "in seinem Erfolge getäuscht" erfahren kann, nie aber zu der Erkenntnis gelangt, daß das Entstandene als Selbständiges eigener Produktivität ohne Identitätsverlust mächtig ist, wenn also Wissen sich selbst als vorhandenes schon vergegenständlicht hat, dann fragt sich, wie Wissen überhaupt zu der Wirklichkeit gelangen kann, in der es zwar produzierend aber nicht sich setzend sich verhält. Die Möglichkeit eines wahren Wissens wird dann einsichtig, wenn deutlich geworden ist, in welcher Weise es erst zu werden hat.

Schelling gibt im BM einen Hinweis. Wenn innerhalb der Zirkelstruktur des Wissens "jedes (ihrer Momente, Erg.J.P.K.) nur sein kann, indem es die andern ist, vorausgesetzt daß es nicht sich selbst aufgeben wolle als Geistigkeit als das das Seyende selbst ist" 7), dann kann umgekehrt der ewige Konnex einzig dadurch durchbrochen werden, daß "Geistigkeit" als Selbstsein sich emanzipiert. Mit dieser Forderung ist auf umgekehrtem Wege der Argumentationsstand der Freiheitsschrift wieder erreicht und damit der Ausgangspunkt. Entselbstung sollte die Bedingung sein, aus der der Konnex als absoluter erst wieder eingerichtet werden kann. Gemeint war damals eine innerstrukturelle Veränderung des Verhältnisses von Existenz und Grund, die jetzt aber bezüglich der Beziehungen der Struktur im Ganzen aufgefaßt wird. Die Forderung geht davon aus, daß die Verkehrung keine gänzliche Privation von Wahrheit darstellt. "Die Materie alles Wissens" 8) ist nur neu zu begründen. "Falsche Ekstasis", die sich emanzipierende Selbstheit, hat sich "durch umgekehrte Ekstasis" 9) selbst aufzuheben. Ein solcher Ausstieg muß sein, wenn anders Schelling nicht zum Propagandisten absoluter Gewalt werden will, entgegen seiner früheren Einsicht, daß es "nicht einzusehen (ist, Erg.J.P.K.), wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände" 10). Ein Ausstieg aus dem Zirkel sich wechselseitig ausschließender Notwendigkeiten droht immer sich gegen die Prozessualität des Ganzen zu kehren, ohne sie in ihrer Absolutheit tatsächlich aufheben zu können. Er ist nach der Freiheitsschrift nur denkbar im Verzicht auf individuelle Selbstverwirklichung. Gerade diese

5) BM 30 ff.

6) BM 52.

7) BM 46.

8) XI, 186.

9) a.a.O., vgl. E 41.

10) VII, 346.

treibt den unseligen Prozeß immer weiter als inzestuöse Aktivität, die nur vermeintlich selbständig ist, in Wahrheit aber am Bestand einer absoluten Maschinerie nur partizipiert.

Das "Rad der Geburt" erweist sich als Struktur des Lebens und des Wissens, in der das, was es zu wissen gilt, bereits das mißhandelte und gejagte Wissen selbst ist. Wissen und Wissenwollen geraten im Zirkel des sich wissen wollenden Wissens in einen gegenseitigen Bedingungszusammenhang, den das BM gemäß der Epikratismus-Konzeption der "WA" als Drama von Haß, Verdrängung und Sehnsucht eben nach dem Verdrängten schildert 11). Es ist ein "perpetuum mobile, in das die ewige Freyheit eingeschlossen ist, nicht absichtlich, sondern gegen ihren Willen durch die unversehene Folge des ersten sich selbsr Wollens" 12).

Ein Ausstieg aus der Maschine käme einem Verzicht auf Leben gleich, wenn Leben nichts als dieses perpetuum mobile ist. Ein solcher Ausstieg, angenommen er sei durch "Entselbstung" möglich, böte die Alternative, entweder zum anfänglichen Nichts zu werden, oder aber Anfang eines neuen Prozesses zu sein. Die erste Möglichkeit wäre vielleicht jenem "Paradiese" gleich, das von einem "Cherubim" mit "flammendem Schwert" 13) bewacht wird, der Begierde selbst und der in ihr urständenden zirkulären Bewegung. Die Rückkehr in die spielende Lust des Anfangs als der impliziten Einheit der Struktur, die nach Entfaltung und Separierung ihrer Momente nur in einer Gleichzeitigkeit aller drei Kräfte und ihrer Unabhängigkeit vorzustellen ist, bleibt versperrt 14). Wenn jedoch nur ein Ausblick ins Paradies bleibt, dann ist mit dem geforderten Verzicht nur eine Fortführung des Prozesses auf andere Weise gemeint.

Die Idee eines wahren Lebens scheint verloren, wenn in dem, was als absolute Wahrheit ausgegeben wurde, die Perversion immer schon begriffen ist, ohne sich selbst zu wissen, befangen im Schein individueller Autonomie, und wenn umgekehrt Liebe nur in der Bewegung einer absoluten Maschinerie gelten soll.

Gegen eine verdinglichte Prozessualität von Wissen, die nur im 'Finden' sich selbst materialisiert, setzt Schelling die Forderung nach "Wissenschaft die vorhanden, die nicht selbst erst zu werden hat" 15). Man ist erinnert an das Postulat der Freiheitsschrift, das die Natur als unmittelbaren Garanten von Wahrheit ausgab 16). Eben dieser Natur gilt es sich im Wissen innewerden, ohne damit zugleich sich jeden distinktiven Vermögens zu entschlagen.

Es geht jetzt darum, nicht mehr bloß narrativ die Bedingung der Möglichkeit der Differenz, also eines Objekts der Erkenntnis überhaupt, aufzuzeigen, sondern diese Bedingung im Bewußtsein selbst aufzusuchen, bzw. das Bewußtsein als möglichen Ort des Umschlags sowie auch als Möglichkeit wirklichen Wissens zu erkennen.

Die Reflexion hat nur Realität, wenn die in ihr begriffene absolute Identität zugleich eine reale Setzung, also Produktion ist. Sub specie aeterni kann diese in ihr selbst keinen Gegensatz

11) BM 47. 12) BM 48. 13) BM 47.

14) Diesen Zustand hatte Schelling in den "WA" als "Orgasmus aller Kräfte" (VIII, 320) bezeichnet, eines im Anfang des Prozesses von Angst und Begierden beherrschten "Natur-Feuers" (J. Boehme, *Mysterium Magnum* SS VII, 12 pass.), "darinn das Leben offenbar wird" (op.cit., 11), jetzt aber in seinen Ursprung zurückkehrt.

15) BM 52. 16) VII, 415.

haben, umgekehrt ist jegliche Reflexion ohne eine reale Differenz niemals wirklich. Mit der Reflexion ist also eine Differenz ins Absolute hineingetragen, die es umgekehrt aus ihr selbst zu begründen gilt. Der Mythos der Produktion stellte dies lediglich dar, auch wenn Schelling dabei nie unkritisch vorging. Vielmehr wurden fortwährend Parallelen zwischen der realen Produktion und derjenigen des Wissens gezogen, wovon das BM ein eindringliches Zeugnis gibt. Ein lediglich im Mythos befangenes Denken kann aber nicht als letztes Ziel eines Philosophen angesehen werden, der nicht nur eine Kritik des falschen Bewußtseins sich zur Aufgabe gesetzt hat, sondern darüber hinaus den Anspruch erhebt, den Zusammenhang des Ganzen aus den Möglichkeiten der reinen Erkenntnis zu erklären, womit jegliche Ontologie sich allein legitimiert.

Die intellektuelle Anschauung als unmittelbare Evidenz erklärt gerade nicht die zur Erkenntnis überhaupt notwendige Differenz, sondern repräsentiert lediglich die Idee einer jeglicher Erkenntnis vorauszusetzenden absoluten Einheit, mit der für die Erkenntnis selbst nichts gewonnen ist, zumal sie selbst im Verschwinden aller Gegensätze erlischt. Weder die Idee noch die Reflexion können im selbstgenügsamen Aufsichangewiesensein ein reales Wissen begründen.

Die Rede vom Grund deutet auf eine in der Reflexion schon vorausgesetzte und aus intellektueller Anschauung nicht erklärbare Bedingung der Möglichkeit eines Objekts überhaupt. Das Wissen ist, und dies ist die Rechtfertigung der verfahrensweise der "WA", mit diesem Grund immer schon in irgendeiner Weise vertraut, ist Mitwissen am ursprünglichen Schöpfungsgeschehen. Umgekehrt kann nur so eine sinnvolle Rede vom absoluten Wissen überhaupt aufrechterhalten werden.

Die Unterscheidung von Grund und Existenz war aber nicht möglich, ohne ein Drittes zu beanspruchen, das gleichfalls nicht außerhalb des Wissens veranschlagt werden kann, wenn nicht dem Dogmatismus bzw. dem bloßen Glauben an die Wirklichkeit eines Absoluten stattgegeben werden soll. Die Freiheitsschrift hatte die absolute Indifferenz, ohne deshalb dem Irrationalismus zu verfallen, als Kriterium der Differenz geltend gemacht. (Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nennt ja gerade dieses Dritte, um im Entweder-Oder die Differenz herauszustellen.) Eine Erklärung der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis kann also diese Indifferenz nicht außer ihr veranschlagen, ohne nicht zugleich auf das, was es zu erweisen gilt, zu verzichten, die Erkenntnis der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt.

Die Notwendigkeit, eine absolute Produktion (ursprüngliche Entgegensetzung) aus ewiger Freiheit nur erklären zu können, soll das Absolute nicht von vornherein als bedingt erscheinen, muß die Freiheit zugleich auch als eine des Wissens gelten lassen. Um den Grund als solchen, befreit aus dem Zwang seiner Objektivierung, zur Geltung kommen zu lassen, erfüllt sich diese Freiheit zugleich in der Aufgabe von Selbstheit. Es geht also darum, absoluter Subjektivität den ihr zukommenden Raum zu gewähren im Vollzug der Selbstentsagung von Wissen. Wissen wird sich dadurch an sich selbst als Freiheit bewußt. Absolute Freiheit hat "gar keine Stätte ..., wo sie zu sich kommen kann, als in unserm Bewußtsein" 17).

Die ekstatische Umkehr - Ekstasis meint jetzt "Äußerlichkeit" 18) bzw. geistige Verleiblichung oder Geistleiblichkeit im Sinne der Zurücknahme projizierter Innerlichkeit - ist in drei Phasen aufzufassen. In der ersten (der umgekehrten Entgegensetzung), in der das Bewußtsein sich seiner Intentionalität enthebt und selbst zum Objekt absoluter Subjektivität wird, diesem Raum gibt, entfaltet sich die Innerlichkeit des Wesens, zu der das Wissen "in beständigem Rapport zu erhalten" 19) ist. Im Wechselverhältnis nichtwissenden Wissens und absoluter Subjektivität entfaltet sich die Innerlichkeit zu jeweils neuen Figurationen ein und desselben Wissens. Damit ist die zweite Phase der Objektivation in der "die jedesmalige Gestalt unseres Wissens" 20) als Reflex absoluter Subjektivität, als Prägung unseres Bewußtseins erscheint, gegeben. Der Reflex ist somit nichts als "das Umgekehrte" 21) des absoluten Subjekts, in dem freilich das Bewußtsein sich "wieder als Subjekt gegen die absolute Innerlichkeit" 22) verhält. Die hierin liegende Umkehrung läßt das Nichtwissen in Wissen und umgekehrt das absolute Subjekt in Nichtwissen übergehen. Als solches tritt dieses zugleich zurück, wird seiner Objektivation gegenüber äußerlich, indem es sich in die eigene Innerlichkeit zurückzieht.

Die Bewegung des Ganzen ist vorerst eine zweifach gegenläufige, für die Schelling ein eingängiges Schema aufzeichnet: 23)

$$A \xrightarrow{B} B = A$$

$$B \xrightarrow{A} A = B$$

Beide Bewegungen vereinen sich wieder und richten sich in einer höheren, potenzierten Form im selben Rapport ein. Im Reflex des A aus B wird das absolute Subjekt in seine anfängliche Position "zurückgebracht" 24), dem das Bewußtsein wieder neu, also im sich selbst aufgebenden Wissen korrespondiert. In diesem Verhältnis gibt es also keine Selbstheit, sondern lediglich ein sich wechselseitiges Genügen in der Korrespondenz des Ereignisses der Vermittlung, das Schelling auch in Erlangen als eigentliche Zeugung begreift, die freilich jetzt auf höherer Ebene nur "wissendes Nichtwissen" 25), als ein empfangendes und austragendes aber nicht setzendes Bewußtsein zum Grund hat. Überhaupt kann kaum übersehen werden, daß der hier beschriebene Vorgang den in den "WA" vorgestellten ersten beiden Kontraktionsstufen absolut gleicht.

Hier ist also nicht von absoluter Indifferenz die Rede, sondern vom Bewußtsein im Moment des Innewerdens seiner selbst als absolute Freiheit, gehalten und als dessen Äußerlichkeit umgeben vom bereits verfaßten leiblichen Sein, dessen Einheit den Prozeß im Ganzen umgreift. Was in der Umkehrung ist (reflektiert),

18) E 44. 19) E 47. 20) E 48.

21) Text der SW: Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Zit. n. E 47 ff.

22) M. Frank, 1975, 127.

23) E 45. Vorschlag zur Lesbarkeit: B, das materiale Sein, das ist das sich ins B vermittelnde A, das gleich A ist. A, das geistige Sein, das ist das sich in A erinnernde (verinnerlichende) B, das gleich B ist.

24) E 46. 25) a.a.O.

ist somit nichts anderes "als Bild des Seins" 26), also Wesen und Differenz in der Einheit der Prägung des Austrags als der Umkehr. Es wird also schon von einer Unterscheidung ausgegangen, die gerade aufrechterhalten werden muß, um absolute Subjektivität nicht erneut zu okkupieren. Einer "Realität" 27) des Wissens überhaupt sicher zu sein, ist also nur möglich, indem ich mich des Wissens entschlage und der absoluten Subjektivität ergebe, damit diese als Realität sich mir ergebe. Zugleich damit gilt es, den Rapport selbst als Spiel im "Auseinanderhalten" 28) beider Kräfte bestehen zu lassen, um so zum Wissen meiner selbst als umgekehrten Bild zu gelangen. Das Innewerden absoluter Realität ist immer schon ein zeitliches, das vom Bewußtsein in seinen jeweiligen Gestalten schon reflektiert (umgekehrt) veräußert wird und dennoch seinem Schema nach sich gleich bleibt. Die Produktionen des Bewußtseins, Reflexe seiner innersten Geprägtheit, sind somit zugleich umgekehrte Realitäten bzw. die Umkehrungen absoluter Realität 29).

Zum Gegenstand des Wissens kann somit nur der ursprüngliche Reflex als ein vom Bewußtsein gesetzter werden, dessen auf den Kopf gestellte Realität einem sich selbst als setzendmißverstehenden Bewußtsein somit zur realen Entgegensetzung objektiviert wird. Damit erklärt sich die in der Freiheitsschrift als Bedingung der Möglichkeit der Verkehrung veranschlagte Sollicitation des Grundes, als Aufbruch des Bewußtseins aus der lauter Passivität in den Anspruch einer Produktivität. Der Vorgang gleicht dem einer aus dem Vernehmen der Ideen dieselben zur prospektiven Möglichkeit projizierenden, sich verkehrenden Vernunft, die den Schuldzusammenhang der Tragödie als Wirkung des Grundes bzw. als Schicksal erscheinen ließ. Die Ideen als wahre Ursachen des Guten und des Bösen 30) können somit als solche nur angesehen werden, wie sie bereits einem sekundären Subjekt als Reflexionen seiner selbst von eben jener Vernunft entgegengeworfen werden, als falscher Schein einer unendlichen spielenden Lust.

Dies erklärt sich aus dem Unterschied des ersten A (absolutes Subjekt) und des "zweiten A" 31). Letzteres hat das B bereits "hinter sich" und zugleich innerlich, ähnlich der Trübung eines kristallinen Körpers, ist also im Sinne des "a = b" des BM' zu verstehen. Im Gegensatz dazu ist B, das selbstlose Bewußtsein, die ins A umgewandelte und hierin sich bewußt gewordene Freiheit, die sich zum zweiten A, dem es selbst als B latitiert, als "das Unterlegte" 32) passiv verhält. Im zweiten A wäre somit, geschähe alles ohne erneute Irritation, die ewige Freiheit unbewußt, nicht exponiert.

Hier läßt sich der genügsam beschriebene Vorgang innerer Verkehrung einfügen 33). Gleichwohl erwähnt Schelling ihn nicht. Es geht vielmehr jetzt um einen anderen Modus dieses Beziehungszusammenhangs, der in Philosophie eigentlich zum Tragen kommt. Es gilt Schellings Auffassung der Philosophie von der des Sündenfalls zu unterscheiden, ansonsten ließe sich jede an die Erkenntnis geknüpfte Hoffnung auf Restitution nicht aufrechterhalten. Schwierigkeiten bereitet die zwar genannte aber nicht weiter durchgehaltene Unterscheidung des ersten und des zweiten A 34).

- 26) M. Frank, op.cit. 130. 27) E. 47 28) a.a.O.
 29) E 44. Vgl. M. Frank, op.cit., 128 ff. 30) s.o., S. 132, Anm. 48.
 31) E 50. 32) E 51.
 33) H. Fuhrmans kommentiert zu den Anmerkungen 27.28; E 51, das Ereignis des Sündenfalls. Schelling hat dies aber schon zehn Seiten vorher (E 42) abgehandelt.
 34) E 50.

Die strukturelle Situation gleicht dadurch exakt der im oben-
genannten Ritter-Zitat(S.133) nicht zu leugnenden Undurchsich-
tigkeit der Verhältnisse der ursprünglichen und der sekundären
Relation, die sich einerseits überschneiden, andererseits zur
völligen Identität zusammenfallen. Wenn die zuvor gefaßte Hoff-
nung des (gleichzeitigen) Bestandes aller Strukturmomente nicht
aufgegeben werden soll, muß sie aus dem in den Erlanger Vorle-
sungen vorgestellten Modus des Urbewußtseins einsichtig werden.

Die Möglichkeit des freien Denkens eröffnet sich erst im Ver-
meiden bzw. in einem Ausbrechen aus dem Zirkel in sich selbst
zurücklaufender Bewegung, indem es diesen bereits hinter sich
läßt 35). Da "die Freiheit (dem sekundären A, Erg.J.P.K.) nicht
zum Objekt werden kann" 36), ohne daß die "Ureinheit" zerstört
wird, kann die Differenz der Verhältnisse nur relativer nicht
totaler Art sein. Von einer "Trennung" 37) ist die Rede als
einem Zerreißen anfänglicher Einheit und ihrem gleichzeitigen
Fortbestand. Diese Trennung ist jetzt in der anfänglichen Duali-
tät festzuhalten und nicht nur wie beim Sündenfall aus dem Verhält-
nis des Dritten zum Grund zu erklären. Diese Verkehrung ist doch
mit der allerersten Selbstentsagung von Wissen schon aufgehoben
und der Mensch in ihr zum Objekt absoluter Subjektivität geworden.
Gleichwohl ist hierin eine Trennung, die aber gerade nicht die
Wirklichkeit des Sündenfalls, sondern die Bedingung seiner Mög-
lichkeit ausmacht.

Das absolute Subjekt ist in B, "in der Enge" 38) eingeschlossen,
ohne selbst schon Wissen zu sein. Die Eingeschlossenheit ist
nicht freiwillig, sondern "durch die Gewalt des freien Denkens B "
39) bedingt. Es gibt also einerseits eine Trennung von A und B,
andererseits aber auch eine unfreiwillige Eingeschlossenheit,
die Schelling jetzt mißverständlich als "Abstraktion" 40) (man
fühlt sich an früheste Terminologie erinnert) auffaßt, die aber
vor dem Hintergrund der pangenetischen Verdoppelung erklärlich
ist. Die "WA" hatten sich ausführlicher über diese Phase im
Prozeß des Werdens ausgesprochen. Vom absoluten Subjekt ist hier
im Sinne der "als seyend gesetzten Gottheit die Rede" 41), die
"in statu involutionis" in ihrer Trennung zugleich verneint ist.
Die Verneinung läßt das sekundäre A erst in der Einheit mit sich
als "das erste wirkliche Daseyn Gottes" 42) werden. Geist ist
nichts als diese Eingeschlossenheit auf der Stufe der "Seele",
die "aber wieder in einem äußeren geistig-leiblichen Wesen ihr
Gegenbild hat" (a.a.O.), welch letzteres in den Erlanger Vorle-
sungen als anfängliche, sich selbst im Nichtwissen inne~~w~~erdende
Freiheit, als bewußtloses Bewußtsein eingeführt wurde.

Die Erlanger Vorlesungen erkennen in der Einheit des eingeschlos-
senen Wesens mit der verneinenden Kraft jetzt das freie Denken
schlechthin. Beide Momente sind in ihrem Zusammenspiel gleich
ursprünglich, wenn auch widerstrebend zueinander. Entscheidend
hieran ist aber das in diesem Verhältnis sich ambivalent ver-
haltende Wissen. Es ist nur Wissen insofern es mit diesem in ihm
Gesetzten zugleich ist, also schon "Gedanke" 43) ist. Als solches
ist es aber zugleich nicht mehr Urbewußtsein, der Begriff, wel-

35) "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft"(E 52): "Das
einer wirbelnden Bewegung Entkommene". Vgl. E 51.

36) E 51.

37) E 52.

38) E 54.

39) a.a.O.

40) a.a.O.

41) VIII, 316.

42) VIII, 317.

43) "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", E 53.

cher Terminus eben vom ursprünglichen Umgreifen, in sich einschließen, sich auf das Eingeschlossene, Begriffene, übertragen hat. Schelling will die Bedeutung des Begriffs in dieser genealogisch 'ursprünglichen' Form zur Geltung bringen und nicht von vornherein auf einen in ihm begriffenen Gegenstand beziehen. Hier in diesem Verhältnis ist überhaupt noch kein Gegenstand und soll auch gar keiner vorerst entstehen im Sinne eines Objekts, sondern entscheidender ist gerade dieses 'pränatale' Wachsen des Begriffs als des eigentlichen freien Denkens. Denken ist somit keine dem in ihm Begriffenen vorausgehende Aktivität, sondern der im Begreifen als Umgreifen, also im Austrag sich herstellende Begriff, der als solcher "nur ein Ausgeschiedenes aus meinem Bewußtseyn" ist 44).

"Diese retardierende Kraft ist Eigentum der Philosophie" 45). In ihr liegt die eigentliche Potenz des Konkreten wie auch die des Progresses, der also gerade nicht sich logisch potenziert 46), sondern aus der Umkehr bzw. "Entscheidung", der Wiederherstellung ursprünglicher Freiheit, seine Beweglichkeit aus absoluter Subjektivität in je neuen Prägungen des Bewußtseins empfängt.

"Dieser innere Verkehr, in dem 2 Prinzipien sind, ist es, wovon die äußere Kunst eben die Dialektik heißt" 47). Sie ist also nicht selbst zeugende Wissenschaft, sondern eine innere Zwiesprache, in der sich der Reflex erzeugt, und das Mittlere des ganzen Prozesses, das B, das Bewußtsein oder "die Form des Menschen" 48), die lediglich "die Bedeutung des Subjektseins, des Unterlegtseins" als Copula im Urteil hat, sich im selben Moment als nichtwissendes Wissen zurücknimmt.

Die Ambivalenz des Wissens, hierin liegt zweifellos der schwierigste Punkt in der Auffassung der Dynamik des Wissens, ist in diesem Wechselspiel einerseits dem in ihm Begriffenen andererseits dem Urbewußtsein, als der vorgängigen Einheit des nichtwissenden Wissens zugewandt, und als solche eben als "natura anceps" 49) nur aufzufassen, soll die Haltung anfänglicher Selbstlosigkeit nicht aufgegeben werden. Wahres Wissen, so lautet Schellings These, ist nur das in dieser Ambivalenz sich zu halten wissende Bewußtsein, das gerade nicht den Begriff zum Gegenstand seiner selbst als des von ihm gesetzten sich zum Objekt macht, sondern stattdessen in der Umkehr zugleich jenem anfänglichen Subjekt sich wiederverbindet, in welcher Einheit es allein absolutes Wissen ist. Nur so ist die Illusion des projizierten Anderen zu unterlaufen.

Wahres Wissen bleibt für Schelling allein in der Form des wissenden Nichtwissens möglich, dessen Genügsamkeit zwar die völlige Freiheit "schmeckt" aber sich die Inversion absoluter Subjektivität nicht zuschulden kommen läßt. Es bleibt nur so "freies Denken", wenn auch zugleich "potentielle", d.h. hier leidende Vernunft, ein Verharren in der Unbeweglichkeit 50), in der sie in ihrer anfänglichen Einheit mit dem absoluten Subjekt als "Urbewußtsein" allein ist. Als freies Denken ist das wissende Nichtwissen aber zugleich schon latent korrumpierend. Die "Trennung" liegt in dieser Potentialität des verhaltenen Nichtwissens. Es kann daraus ausbrechen und "sagen: ich setze A, das absolute

44) "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", E 54.

45) a.a.O.

46) Vgl. M.Theunissen, 1976, 12. "Es ist nicht eigentlich das Denken, das diesen Fortgang betreibt". Vgl. ebenfalls H. Krings, 1976, 18 ff.

47) E 56.

48) E 50.

49) E 54.

50) E 55.

Subjekt. Ich kann es als einen freien Gegenstand ansehen" 51). Daß es dies kann, ist aber erst in der zweiten Phase möglich, eben aus der Positionalität wissenden Nichtwissens.

Den Begriff der Vernunft will Schelling erst in dieser "ursprünglichen Trennung" veranschlagen, alsdann aber eben nur promiskue gelten lassen. In dieser sich selbst bewußten Freiheit, die sich potentiell schon "dem absoluten Subjekte gegenüber erblickt" 52), liegt somit der Ursprung des Verhängnisses schlechthin. Ihm zu entgehen, darin liegt "die Geburtsstunde der Philosophie" 53). Philosophie hat sich in dieser Potentialität zu erhalten und im freien Denken sich ihrer bloß mæutischen Funktion inne zu sein. Hierin erfüllt sich ihr Interesse am Begriff, freies Denken ist lediglich dessen Medium.

Ihre Aufgabe, und die bleibt an die jeweilige Existenz gebunden, ist also ganz persönlich nur zu leisten, liegt gerade darin, den Prozeß einer sich im Wissen transformierenden Matriarchalität zu verwirklichen. Dies meint Entsubjektivierung als eine sich ins Vernehmen setzende Vernunft. Die Existenz greift damit eine Bewegung auf, von der Schelling behauptet, daß sie in der Natur selbst sich vollziehe. Sie stellt sich somit nicht gegen diese, sondern verwendet sich für sie im Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit, die als Kompatriotismus zu bezeichnen uns nicht verfehlt scheint.

Demnach ist ein jedes Wissen nur möglich, indem es sich einer ihm selbst vorgängigen Erfahrung verdankt. Diese allererste Vertrautheit mit sich selbst nennt auch der späte Schelling noch "Gefühl" 54), um dessen Präsenz es im Wissen geht, soll die geforderte ethische Konzeption überhaupt als möglich anzusehen sein. Die hieran geknüpften philosophische Haltung ist aber eigentümlich ambivalent. Kaum erwähnenswert ist, daß ein Rekurs auf bloßen Glauben nicht mehr diskutabel ist, statt dessen aber scheint Erkenntnis zugunsten der von allen Mystikern ersehnten *copula spiritualis* 55) in völliger Passivität sich zu genügen. Schellings Mystikkritik 56) läßt jedoch keine Zweifel daran, daß dies so nicht gemeint ist. Alles bloße "Erfahren, Fühlen und Schauen ist stumm" 57). Sich wie Sokrates aber dem Aussprechen noch zu verweigern, eben um sich selbst setzende Subjektivität sich zu versagen, um stattdessen, gleichsam neben dem Wissen stehend, dies lediglich zu fördern, und so in ständiger Präsenz beim Sein zugleich der "Leiter der Bewegung oder Geburt" 58) des an sich jetzt unbeweglichen Wissens zu sein, ist verfänglich und scheint doch die einzige Chance, die Einheit der Struktur und die Freiheit ihrer Prozessualität zu bewahren.

Zur Rettung kritischer Vernunft bleibt allein deren mæutische Funktion, in der zugleich äußerlich wird, was als dialektisches Geschehen die Innerlichkeit freien Denkens ausmacht. Schelling hat daran festgehalten in der Einsicht, daß eine jede sich selbst potenzierende logische Prozessualität letztlich doch nur im Durchgang sich selbst einholender Erkenntnis in jenem ersten Wissen verbleibt, also nichts als ihre eigene Subjektivität begreift.

51) E 53.

52) E.52.

53) E.53.

54) Vgl. u.a. XI, 303 ff.

M. Frank, op.cit., 139 ff. verweist auf Wittgenstein und Kant, um der Begründung der "Apriorität des Logischen" im nicht logisch Begründeten Nachdruck zu verleihen.

55) Vgl. D. Baumgardt, 1928, 41.

56) Vgl. E 58.

57) E 59.

58) E 56.

Proserpina

Er will als ein Verstorbener in griechischem Sinne, in platonischer Bedeutung, verstanden werden.

S. Kierkegaard 1)

Es würde den Rahmen der uns gesetzten Thematik beträchtlich ausdehnen, wollten wir die wechselnden Beziehungszusammenhänge innerhalb der tripolaren Struktur der Seinsverfassung bis in die Einzelbereiche der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung hinein verfolgen und die dort von Schelling in nahezu heiligem Ernst zusammengetragene Fülle religiöser Identifikationen nach den ihr immanenten Beziehungszusammenhängen zu verstehen und nachzuzeichnen versuchen. Auch wenn uns dies die einzig mögliche und angebrachte Methode zu sein scheint, die im Spätwerk gebotene Überfülle möglicher Bewußtseinsstrukturen sich zugänglich und verständlich zu machen, muß darauf verzichtet werden.

Radikalisiert man Schellings Einsicht, daß sowohl Kants wie Fichtes Versuche, die Bedingungen von Bewußtsein in einem Modus von Selbstbezüglichkeit absolut zu bestimmen, nur Verdinglichungen ihrer individuellen Persönlichkeitsstruktur sind, dagegen vielmehr vor dem Hintergrund einer individuell belebten Tripolarität eine Vielzahl möglicher Identifikationen und Verkehren möglich ist, dann scheint eher von einem Strukturalismus der Spätphilosophie die Rede sein zu können als von einem linear aufgebauten historisch-genealogischen System. Dennoch spricht mehr für letzteres. Schellings Versuch, Geschichtsphilosophie trotz der Einsicht in die Mechanismen der Beweglichkeit der Liebe aufrechtzuerhalten, ist von seinem Ontotheologismus nicht zu trennen. Trotzdem bleiben Ausblicke auf noch ganz andere Möglichkeiten.

Wenn tatsächlich in der ekstatischen Umkehr einer sich materialisierenden Vernunft keine absolute Subjektivität als unmittelbare Realität evident werden sollte, sondern vielmehr, bei Beibehaltung absoluter Identität, lediglich ein "Es selbst" 2) sich seiner innewird, die ersehnte Freiheit just in diesem Moment doch nur die Kräfte seines - bleibt man in Oetingers Tradition beim Bild vom vertikal doppelt auskeimenden Samen - "wurzelhaften (potentiellen) Zustand(s)" 3) verspürt, und die Perspektive möglicher Harmonie in der rätselhaften Konsistenz des Leibes, als des einzigen "Fernrohrs" prospektiver Einheit noch erscheint, dann bleibt sowohl der Hartnäckigkeit der Behauptung der permanenten Unterdrückung der Vernunft wie auch der sokrati-

- 1) Kierkegaards Nachschrift der Schelling-Vorlesung von 1841. A.M. Koltanek, Schellings Seinslehre und Kierkegaard, 1962, 98.
- 2) BM 44.
- 3) BM 50. Schelling bezieht dies freilich hier auf das basale Reich der Notwendigkeit.

schen Mäeutik im "Lächeln" der Clara noch am mildesten, ohne Entgegnung, widersprochen. Es ließen sich sicher mehr solcher Irrationalismen nennen, denen gerade nicht Schelling seinen Rang als Philosoph verdankt.

Es scheint sinnvoller, die bisher beibehaltene Auffassung wieder aufzugreifen und abschließend nur ein wenig in das Dickicht der Philosophie der Mythologie zu verfolgen, wobei keineswegs unbekanntes Terrain, handelt es sich doch um eine der damaligen Zeit äußerst beliebte Metaphorik, betreten wird, sondern dieses vielmehr zu einer Präzisierung des Selbstverständnisses von Philosophie, wie wir es an Schelling verstanden, hinzugezogen wird.

Wir verfolgen recht einseitig, d.h. herausgehoben aus dem mythologischen Kontext, den Mythos der Proserpina als des Inbegriffs der gestürzten Vernunft. Schelling fand die Prozessualität von Erkenntnis gleichermaßen in der Mythologie als sukzessiven Polytheismus wieder. Die Potenz des "Urbewußtseyns ... selbst" 4) trägt den mythischen Namen Proserpina. Von einem Bild ist die Rede im Sinne einer mythischen Gestalt. Philosophie verfällt damit noch nicht der Mythologie, solange sie dessen eingedenk bleibt, daß das entworfene Bild eben eines des Bewußtseins und dessen Darstellung eine Sache des Wissens ist, solange also das Bild vom Bewußtsein nicht gelöst wird.

Der darzustellende Mythos steht in engstem Zusammenhang mit den für Schelling symbolisch so bedeutenden Eleusinischen Mysterien 5), in deren Kult er das Wissen um das Geheimnis der Physis bewahrt und verborgen zugleich fand 6).

Der Sinn, der sich hieraus ergeben soll, steht also durchaus im bisher entworfenen paradigmatischen Kontext, führt jedoch auch darüber hinaus, indem sein systematischer Stellenwert erneut bestimmt wird in seiner für das gesamte Spätwerk geltenden Bedeutung. Nicht daß es hierbei um eine mythische Einkleidung des Paradigmas der physischen Theorie ginge, sondern vielmehr umgekehrt geht es um den Mythos des Bewußtseins und die Notwendigkeit, diesen zu transzendieren, wodurch das Paradigma selbst in seiner Notwendigkeit deutlich wird. Zugleich damit fällt ein Aspekt auf die Stellung und Bedeutung des Mythos in Schellings Spätphilosophie. Philosophie der Mythologie ist nicht bloß archelogische Schatzsuche 7), sondern primär Bewußtseinskritik.

4) XII, 156.

5) Keineswegs als bloße Floskel ist es aufzufassen, daß an zentraler Stelle der Konfrontation negativer und positiver Philosophie und ihrer gegenseitigen Abgrenzung und Rechtfertigung die Mysterien genannt werden (vgl. XIII, 155). Eleusis ist "das Schlüsselwort, das in der Goethezeit die spekulative Verinnerlichung der Proserpina-Geschichte begleitet", getragen von der Ansicht, "daß der Sinn und wahre Inhalt der Mysterien eine Versöhnung des verwundeten Bewußtseins selbst sei". H. Anton, 1967, 91; vgl. XII, 164.

6) "Die Grundbedeutung von colere schimmert vielleicht noch in occultare (verbergen) durch (XII, 164; vgl. die obengenannten Verweise auf die antiken Mysterien).

7) H. Freier, 1976, versteht sie so. "Die Archeologie des Selbstbewußtseins und der Natur sollte gleichsam die Grabkammern öffnen, in denen jahrtausendlang die griechischen Götter geschlafen hatten", damit sie "zurückgerufen ... an fremder Stätte heimisch werden" (214). Angemessener hierzu

Indem wir diesen Mythos zu skizzieren versuchen, verfolgen wir eine Intention, die Schelling bereits früh an Platons Philosophie bemerkenswert fand, die freilich jetzt keineswegs mehr allgemein als Argument für die Entstehung des Mythos gelten kann, nämlich daß in ihm gelegentlich eine "Lehre ... versinnlicht" ist, wie z.B. bei Plato gewisse Philosopheme durch einige "der griechischen Mythologie entlehnte Bestimmungen" 8) formuliert sind. Gleichwohl kann sie für Schellings Mythenrezeption und -rekonstruktion als maßgeblich angesehen werden, sofern es ihm um die Versinnlichung von Bewußtseinsstrukturen geht. Dabei wird jedoch das versinnlichte Bewußtsein nicht zum Kriterium, sondern vielmehr umgekehrt soll die Physis selbst zum notwendigen Korrektiv werden.

Die Nachzeichnung des Bildes ist durchaus als Mythologie anzusprechen, solange lediglich eine Szenerie skizziert wird, die als "erotisches Sinnbild" im Verlauf abendländischer Poesie zu einem Symbol des "Mythos des Geistes" 9) sich wandelt. Wenn Schelling den Mythos als solchen erkennt und systematisch einzusetzen sucht, im Bewußtsein, hierdurch dem Mythos selbst entronnen zu sein, indem er dessen Gestalten eben als Figuren des Bewußtseins selbst begreift, so erfährt mythologisches Denken im Sinne einer bloß poetischen Rezeption freilich eine Wandlung, die radikaler ist als jeder bisherige Versuch einer "Wiederholung mythischer Vergangenheit ... in poetischer Fiktion" 10), indem es diese selbst einerseits als nicht zeitgemäße poetische Inhaltsfindung zurückweist 11), andererseits aber mythisches Denken selbst als Modus von Wissen und somit als Wirklichkeit der Wahrheit, wenn auch einer vergangenen Zeit und eigentümlich verfälscht, erkennt. Die Überführung des Mythos als eines falschen Bewußtseins gelingt nur an ihm selbst. Der Mythos der Proserpina ist der Bewußtseins selbst und dessen Wirklichkeit ist somit auch die des Mythos. Daß es aber ein Mythos ist, bleibt der entscheidende Aspekt, unter dem das Bild überhaupt zu akzeptieren ist.

Chr. Siegrist, 1962, 152: Schellings Auffassung "geht über alles Ernstnehmen der Mythologie ... weit hinaus. Nirgends besitzt sie eine solch unerbittliche, das Bewußtsein formende Realität wie im System des alten Schelling".

- 8) AA I Werke 1, 242. Mit der in das Umfeld der "WA" gehörenden Schrift "Über die Gottheiten von Samothrake", vorgetragen in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München am 12.10.1815, versuchte Schelling, sein wissenschaftliches Ansehen als Mythenforscher philologisch-philosophisch zu begründen. Seine Ansicht einer mythologisch organisierten philosophischen Lehre erscheint nicht ohne Gewalt totalisiert. Es geht ihm darum, "einen mythologischen Zusammenhang rein abstrakt als philosophisches Schema zu begreifen" (Chr. Siegrist, op.cit., 169). Dies kann hier nicht mehr im systematischen Rahmen verfolgt werden. Auszugehen wäre von der im ursprünglichen Vernehmen sich einstellenden Umkehr im Begriff. In Mythologie und Offenbarung kommt diese Umkehr auf je eigene sich widersprechende Weise historisch zur Geltung. Die Geschichte der Formen des allgemeinen Bewußtseins wird von Schelling in diese beiden Einheiten unterschieden. Sein Ziel ist darüber hinaus eine als philosophische Religion begriffene Aufhebung beider Bewußtseinsformen in einer dritten Einheit.

9) H. Anton, op.cit., 11. 10) op.cit., 10.

- 11) Die poetologischen und ästhetischen Konsequenzen, die sich aus dem gewandelten Mythosverständnis Schellings ergeben,

Schellings "Rückwendung zum Mythos" 12) scheint erst im Rahmen der Spätphilosophie als kritische sich verstanden zu haben 13), und zwar nicht im Sinne der Rezeption und poetischen Wiederbelebung, sondern im Kontext einer allgemeinen Kritik des Bewußtseins. Wissenschaftstheoretisch ist die Philosophie der Mythologie motiviert vom Interesse, die Bedingungen des nichtwissenschaftlichen Bewußtseins auf der Basis des wissenschaftlichen Bewußtseins zu recherchieren. Gleichwohl ist dies Selbstverständnis nicht ungebrochen, da es sich doch "der letzten Entwicklung des gegenwärtigen Bewußtseins näherstehend" 14) sieht, also in gewisser Weise schon darüber hinaus, zumindest in einer Grenzsituation. Aus einer Umbruchstimmung gegenwärtiger Wissenschaft also motiviert sich die Frage nach dem vorwissenschaftlichen Denken, dessen Bedingung diesem Denken selbst sich verschloß 15) und das eher "die Entfernteren besser" 16) zu verstehen scheinen als die in zeitlicher Nähe hierzu standen.

Mythisches Bewußtsein ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es sich selbst als Bewußtsein nicht begreift, und sich stattdessen einer ihm selbst äußerlichen Macht ausgeliefert sieht, deren Wirkungen es lediglich aufzuzeichnen vermag, ohne hierin die Figurationen seiner selbst zu erkennen. Seine Entstehung und Form wird von Schelling innerhalb einer geschlossenen Bewegung begriffen, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten durchaus zur Reflexion ihrer selbst, wenn auch in besonderer Form, gelangte, die in Eleusis mit aufklärerischer Wirkung kultiviert wurde 17). Die Symbolik dieses Namens umgreift zusammen mit dem der Persephone somit den Weg des Bewußtseins selbst, wobei Anfang und Ende gleichermaßen als eine Initiation aufzufassen sind, in der wir die ambivalente Bedeutung eines eindringenden, ergründenden Anfangs im Sinne Franz Baaders 18) wie auch die einer Selbstfindung mit erlösender Wirkung im Sinne einer Wiedergeburt erkennen.

Indem Schelling den Mythos vom Anfang der Mythologie, so erscheint ihm der der Persephone, zugleich als Anfang von Bewußtsein überhaupt ansieht, wird indirekt die schwer hinnehmbare Gleichsetzung von Reflexionsphilosophie und Sündenfall noch verschärft. Dennoch werden gegenwärtiges und mythisch verfallenes Bewußtsein keineswegs gleichgesetzt, sondern lediglich parallelisiert. Die Differenz liegt in dem, was ihnen jeweils entgeht. Der Mythos erkennt sich selbst nicht als Bewußtsein und umgekehrt erinnert die Reflexion sich nicht des Mythos. Die Form der Verdrängung fand Schelling im Mythos selbst 'versinnlicht'.

können hier nicht verfolgt werden. Sie bleiben einer besonderen Interpretation der teils expliziten teils latenten Ästhetik der Schellingschen Spätphilosophie vorbehalten.

12) G. Dekker, 1930.

13) O. Marquardt hat 1971 eine übersichtliche Zusammenstellung der die Mythologie thematisierenden Schellingschriften gegeben.

14) XII, 140 ff.

15) "Jedes Verständnis der Mythologie scheint abgeschnitten, sobald sie da und völlig erzeugt ist" (XII, 140).

16) a.a.O.

17) Die Philosophie der Offenbarung spricht von den Mysterien als "geheimen Aufklärungsanstalten" (XIII, 502).

18) s.o. S. 133.

Die Dechiffrierung des Namens läßt den Ursprung des Bewußtseins zum Bild einer Chimäre gerinnen 31) und depraviert damit zugleich die letzte nennbare Einheit, ohne zu verdinglichen. "Die Geschichte zeigt, wie späten Ursprungs alle rein rationalen Untersuchungen sind, und wie früh sich der menschliche Geist mit Vorstellungen beschäftigte, die bloß vom rationalen Standpunkt angesehen transzendente sind" 32). Damit wird jedoch keineswegs einem etwaigen Realitätsgehalt des Bildes größere Dignität eingeräumt, sondern zunächst einmal nur die Ausschließlichkeit der Begrifflichkeit rein rationaler Diskurse bestritten. Nichtmals das ontologische Argument, das "a priori und ohne irgendetwas von der Erfahrung mit hereinzuziehen, geführt werden sollte" 33), führt weiter als bis zu dieser "Arx der sogenannten rationalen Theologie" 34).

Die natura anceps dieser Gestalt bleibt in zweierlei Hinsicht bzw. aus zweierlei Richtungen als Anfangs- und Umschlagspunkt von Bewußtsein und Freiheit unumgebar. Einmal rückwärts gewandt oder im Sinne der Hierarchie vom Höheren her, ist sie für das Denken selbst das letzte, wenn auch nie für es als Objekt; andererseits ist sie dies gleichermaßen, gilt sie als Figuration des potentiell emanzipatorischen menschlichen Willens, für die ihr vorgängige absolute Macht. Proserpina ist somit das Zentrum und der Fluchtpunkt beider Linien von Prozessualität, der realen, Wissen ermöglichenden, wie auch der idealen, Wissen verlaublichenden, und somit "das, was ewig zwischen Gott und den erschaffenen Wesen in der Mitte ist" 35).

Das Bild der Schlange im Garten ist Schelling keineswegs neu und nicht erst mit der Trieblehre der Freiheitsschrift für sein Denken relevant. Bereits in der Dissertation "De malorum origine ..." (1792) wird ausführlich hierauf eingegangen 36). Zu erinnern ist aber, daß Schelling in seiner frühen ausdrücklich "kritischen und philosophischen Auslegung" 37) im Bilde der Schlange und der schwankenden Eva die "Vernunft" selbst erkannt hat 38) und deren Frage "nach dem notwendigen Zusammenhang der Dinge" sich ihm als des Menschen "eigene Spontaneität" erklärte 39).

26) XII, 155; vgl. W.A.N. 50. W.A.Schulze hat 1940 in seiner Dissertation die Unvereinbarkeit von androgynem Ideal und christlichem Glauben aufgezeigt (38).

27) XII, 157. In den "WA" ist diese Einheit u.a. als "reine Gleichgültigkeit (Indifferenz)", als "reine Frohheit ... gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt" (VIII, 236) beschrieben.

28) XII, 157. 29) a.a.O. 30) a.a.O.

31) Das Bild der Chimäre drängte sich Schelling (E 53) unwillkürlich auf. Zum gedanklichen Kontext s.S. 95.

32) XIII, 153. 33) XIII, 156.

34) a.a.O.; vgl. VIII, 237; BM 32. 35) VIII, 242.

36) AA I, Werke 1, 118, 120 ff. Es gilt hier als "Bild für den Menschen, der den Lockungen der Sinne folgt und sich selbst zum bösen Handeln reizt" (122, vgl. 129). Das Bild meint Schelling aus der Hieroglyphenschrift herleiten zu können. Die symbolisierte "Verlockung" (129) erkennt er als "Übermächtiges Handlungsprinzip ... daraus die Grenzenlosigkeit aller unsrer Wünsche und Gedanken resultiert" (127), also als einen "Trieb".

37) Op.cit., 130. 38) op.cit., 131.

39) Die (op.cit., 131, Anm. I (1)) verfolgte Etymologie "des chal-

Wie von H. Crabb Robinson berichtet wird, vertrat Schelling bei einer Abendgesellschaft am 2. Dezember 1802 provokativ "die Auffassung, daß die Schlange eine weit höhere Persönlichkeit als Jesus wäre" 40). Die häretische Äußerung wird keineswegs dadurch entschärft, daß die Schlange als eines der Prinzipien des Anfangs wie auch als treibende Kraft beim Sündenfall aufzufassen ist, sondern sie behauptet einerseits eine Abhängigkeit des Erlösers hiervon, andererseits kehrt sie dessen Bedeutung als Erlöser im Sinne des Überwinders des Sündenfalls hervor 41). Fand Schelling in der Schrift "Philosophie und Religion" (1804) bereits das "Urereignis" 42) des Sündenfalls als "Abfall" 43) "durch die Geschichte der Demeter und des Raubs der Persephone symbolisch vorgebildet" 44), so scheint jetzt mit der Versinnlichung des Ausgangspunktes von Rationalität der Weg der Erkenntnis kurzerhand abgeschnitten.

Die eleusinische Epopteia fand ihre vergeistigte Form in der unio mystica abendländischer Esoteriker, die für Schellings positive Philosophie von grundlegender Bedeutung ist als Ent-, Höhe- und Umschlagspunkt von Bewußtsein 45). Gleichwohl hat die

däischen Verbuns auf" führt direkt in den mythologischen Zusammenhang der Vergewaltigungstat des Zeus, die mit einem Vergilzitat (Georgica I, 129) hier bereits angedeutet wird. Die Begriffe "verletzen, zerschlagen, reichen, erforschen, sich jemandem nähern" etc. (135 ff.) umschreiben und präzisieren das angesprochene Ereignis der Zerstörung der unbewußten Einheit. (Nebenhin sei bemerkt, daß Schelling im Anschluß hieran (137 ff.) sich in moraltheoretischen Überlegungen über eheliche Liebe, Aufgaben und Pflichten ausläßt, so als seien deren Formen vom Ereignis des Falls letztlich bestimmt und moralisch zu verdinglichen.)

- 40) E. Behler, 1976, 143. H. Zeltner, 1954, 317 ff. (Anm. zu S. 47) erwähnt eine im selben Zusammenhang stehende "hübsche Anekdote", läßt aber gerade die von H.C. Robinson mitgeteilte Bemerkung gemäß der Ausgabe von K. Eitner, 1871, 216, unberücksichtigt. (Zum Aufenthalt H.C. Robinsons in Deutschland und seinen Beziehungen zum Jenaer und Weimarer Gelehrten- und Künstlerkreis vgl. H. Marquardt, 1964, Bd. I.) In denselben Zusammenhang gehört Schellings Plan einer "Ceres"-Dichtung, den er A.W. Schlegel in einem Brief v. 29.11.1802 mitteilt. Der Vorsatz blieb leider unausgeführt. (Vgl. Plitt, I, 432).
- 41) Christus unterliegt der Macht der Schlange, sofern diese als Symbol der reflexionskonstitutiven Emotion anzusehen ist. Er überwindet sie in der Rückwendung zum Vater. Die Philosophie der Offenbarung betont die existentielle Verfassung Christi, von der aus seine Tat als Erlösung erst rechtens aufzufassen ist. Die christologischen Konsequenzen, die aus der genannten Provokation sich ergeben, lassen wir weiterhin unberücksichtigt. Die Erwähnung dieser Stellen dient der Verdeutlichung des mythologischen Denkens Schellings, auch während der Zeit seiner Identitätsphilosophie.
- 42) XIII, 385. 43) VI, 39.
- 44) a.a.O. Schelling verbindet beide Erzählungen erneut in der Philosophie der Mythologie, XII, 165 ff.
- 45) Darauf ist in den "WA" knapp hingewiesen. "Jenes Naturlose" bleibt nur dem erfahrbar, der "mit gleicher Lauterkeit sich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht, so ist sie nothwendig jedem unnahbar, der noch wie im Seyn befangen ist" (VIII, 236; 299). Für die

Anführung des Bildes einen surrealen Effekt, da dem Naturlosen eine 'natürliche' Gestalt geliehen wird. Die Aporie vor dem Absurden hinterläßt ein Unbehagen, das nur in einer Klärung der wahren Bedeutung des Bildes für die Erkenntnis zu tilgen ist.

Der zweite Teil des Mythos erzählt vom Raub der Persephone und ihrer Gefangenschaft im Hades. Sie "wird in Gestalt einer Schlange von Zeus ... beschlichen, der ihr Gewalt tut" und ihrer Unschuld beraubt. Das erzählte Ereignis ist die Folge des vorangegangenen im Sinne der Verkehrung. Das ereigierende Moment des Seinkönnens ist von dem anderen - nun nicht mehr positiv nennbaren - geschieden und damit in ein Verhältnis gesetzt, das schon nicht mehr "Lauterkeit" 46) im anfänglichen Sinne ist, nicht mehr "Urbewußtseyn" 47), sondern das ständig "dem Untergang geweihte Bewußtseyn" 48), dessen Prozessualität in negativer Philosophie sich beständig wiederholt 49). Die Jungfräulichkeit ist in ihrer Einheit vernichtet und verfällt "dem Gott der Unterwelt, dem Hades" 50). Daß Hades Persephone, bzw. das, was von ihr übrig bleibt, - ein positiver Begriff hiervon fehlt, sofern man nicht vorschnell den des Grundes zwischenschieben will, - "wirklich raubt" 51), läßt zwei Rückschlüsse zu, den, daß in der Unterwelt Persephone in wahrer Gestalt wirklich ist und umgekehrt den, daß ihr Verlust außerhalb ebenfalls eine Wirkung hat.

Versinnlichung des Anfangs im "Feuer" bieten sich ebenfalls antike Belege, die im engsten Zusammenhang zur eleusinischen Epopteia stehen. Vgl. z.B. K. Kerényi, 1962, 91, 102 ff. Schelling spielt zweifellos BM 48 hierauf an. U.a. zieht er eine Verbindung zur Dornbuschvision Moses' (Exod.3,2) VIII, 274, XII, 157. Ernst Benz hat festgestellt, daß Schelling nicht den "kirchlich approbierten Luthertext" benutzte, sondern "die Übersetzung des hebräischen Textes ..., die sich bei Oetinger findet" (1955, 71). Auf die Bedeutung des Feuers in der Philosophie J. Boehmes kann hier nicht näher eingegangen werden (vgl. S. 157, Anm. 81). Mit der Interpretation des Namens Proserpina versucht Schelling keine Deutung des in den Eleusinischen Mysterien gefeierten Kultes zu geben, der immer nur hypothetisch gegenüber dem archäologisch-religionsphilosophisch kaum rekonstruierbaren Geschehen der geheimen Epiphanie bliebe. Schellings Ansichten treffen sich aber diesbezüglich durchaus mit denjenigen neuerer Religionsforscher, z.B. denen K. Kerényis (1962, 91 ff.), der in der Erzählung vom Tode des Königs Oedipus das Geheimnis verhüllt ausgesprochen fand. Gerade diese Szene in Sophokles' Oedipus auf Kolonos symbolisiert für Schelling das "Hauptmotiv der Versöhnung" (V, 704) als ein Vernehmen der aus dem Grunde ertönenden Stimme. Vgl. K. Kerényi a.a.O. Im Zusammenhang der Proserpina-Interpretation (XII, 158) verweist Schelling erneut auf Sophokles.

- 46) XII, 163. 47) XII, 156. 48) XII, 63.
49) XIII, 152. Vgl. hierzu Chr. Siegrist, op.cit., 157. Die "Gesetzmäßigkeit des Prozesses ... (erweist) sich als dieselbe, welche die negative Philosophie in der Konstruktion des ersten Seyenden (Gott) herausgestellt hat ... Dieser Prozeß verläuft streng gesetzlich im dialektischen Kampf der in Spannung gesetzten Potenzen, die im Verlauf des Prozesses wieder geeinigt werden. Dieser ganze Prozeß besteht aber in nichts anderem als in der Mythologie in ihrer Totalität ...".

- 50) XII, 163. 51) a.a.O.

Zwei Reiche, die Unterwelt und die Geschichte, sind getrennt und zusammengehalten durch ein und dasselbe Geschehen, das freilich in seiner Absolutheit zugleich auch wieder vom "Umsturz" 52) zu unterscheiden ist, nicht so, daß beides nicht ein und dasselbe wäre, sondern so, daß lediglich innerstruktural es als Umsturz aufzufassen ist, auch wenn die Struktur selbst als absolute hier-von unbetroffen bleibt. Die Existenz hat jedoch hiermit die in ihr immanente Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben, womit erstere wiederum zur "Möglichkeit ..., im transitiven Sinn" 53) wird, die gerade, weil sie von diesem Sinn ontisch unabhängig bleibt, "dem Zufälligen gleich wird" 54), das dem Bewußtsein in der 'Reinheit' seiner Objektivität "willenlos" preisgegeben ist als "bloße Weiblichkeit" 55).

Mythologie erfaßt diesen Vorgang gerade in der Mangelhaftigkeit ihres Verfallenseins an Natur umso deutlicher. Sie illustriert auf jeweils neue Weise das basale Gewaltverhältnis im Vergessen ihrer selbst als Bewußtsein. Die Gewalt der basalen Macht auf der intelligiblen Ebene zu reproduzieren, ist gerade das Verkehrte und stellt eine Unterschlagung von Natur dar. Mythologie hat hier die Funktion eines negativen Kriteriums, indem sie illustriert, was gerade nicht sein soll. Philosophie ist ihr verfallen, solange sie der Differenz uneingedenk den Modus der Differenzierung lediglich reproduziert.

Die in der Freiheitsschrift entworfene Gegenthese einer sich ins Vernehmen setzenden Existenz, der es um die Anerkennung der Wirklichkeit der Differenz ging, setzt sie aber real voraus. Der Verweis auf Vernunft als Vermögen der Ideen impliziert somit eine Anerkennung der die Ideen selbst bedingenden realen Gewaltverhältnisse. Ideen sind keine ewigen Wahrheiten mehr, sondern in ihrem jeweiligen Inhalt bestimmt von den jeweils sich durchsetzenden realen Verhältnissen. Umgekehrt ist die Wirklichkeit der Differenz allein im Verzicht auf die intentionale Durchsetzbarkeit der Ideen in der Realität bewahrt. Es sollte keine Geschichte sein 56), keine Instrumentalisierung der Vernunft als dem Materialen des Geistes, "das in ihm (dem Menschen, Erg.J.P.K.) zu ruhen bestimmt war" 57), ohne freilich deshalb nicht wirkend zu sein in der Einheit seiner androgynen Verfassung.

Da die Philosophie der Mythologie in der Gestalt der Persephone das Bewußtsein selbst erkennt, kann deren basale Macht auf höherer Ebene als von gleicher irritierender Möglichkeit angesehen werden. Die Wirklichkeit des Prinzips und demzufolge auch der mit der Analogie gesetzte Widerspruch sind ambivalent aufzufassen bezüglich der Geschlechter und der Erkenntnis. "Von dem ersten Prinzip allen Daseyns leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her" 58). Als ontologische Begriffe können demzufolge die Bestimmungen, daß die "für sich nichts vermögende Möglichkeit ... bloße Weiblichkeit" und entsprechend "der Wille ... Männlichkeit" 59) ist, nur gelten, sofern das Bewußtsein sich selbst schon in seiner Differenz begriffen hat und in sich selbst schon zwischen Wille und Möglichkeit unterschieden hat. Ambivalent ist aber die Feststellung aufzufassen, daß "nicht von der Geschlechtsdoppelheit in der Natur" die Unterscheidung von Wille

52) XIII, 383.

53) XIII, 382.

54) XIII, 383.

55) XII, 155.

56) Vgl. XIII, 385. "Denn die Geschichte als eine neue Welt der Bewegung könnte gar nicht gesetzt sein, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung ... aus neue bewegt und erschüttert hätte".

57) XIII, 382.

58) XII, 155.

59) a.a.O.

und Möglichkeit "hergenommen und nur übertragen auf jene intelligibeln Principien" 60) ist, sofern die Differenz beidemal dem nämlichen Prinzip sich verdankt. In Wahrheit können beide Begriffe synonym gesetzt werden. Geschlechtsdifferenz und Widerspruch im Bewußtsein sind überhaupt nur, da ein und das nämliche Prinzip in beiden wirkt. Die Identität des Differenzierenden erlaubt somit die Paradigmatisierung der Physis, die freilich im Gedenken der Differenz immer nur als "physische Theorie" ausfallen kann, entsprechend der nicht zu verdinglichenden Einheit des Gemüts als des Ursprungs der Differenz.

Der "Realismus" Schellingschen Philosophierens wäre also darin zu erkennen, daß die natürliche Disposition und die in ihr stattfindende Prozessualität, begriffen unter dem Wechsel von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, gegenüber der Verfaßtheit des Bewußtseins in eine Basalität eingerichtet wird, in der sie als Ordnung bereits Geltung hat, aber mit dem Gegebenen in der Existenz als dem derivierten Dritten in ihrer sexuellen Struktur bereits überboten ist in der androgynen Verfaßtheit des Urbewußtseins. Zugleich ist sie damit ein Kriterium gegen eine jede bloß logisch progredierende Erkenntnis. Geist hat also gegenüber der sexuellen Verfassung keine "natürliche" Differenz zwischen Zeugendem und Austragendem und entspricht nur so dem Absoluten als unhintergehbare Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit, die erst im Bewußtsein autonomer Selbstheit durchschnitten wird. Die Instrumentalisierung der Vernunft ist aber, gleich dem Raub der Persephone, nicht der gänzliche Tod ihrer Wirklichkeit und Macht, sondern lediglich eine Verkennung der Differenz, der auf praktischer Ebene das Verbrauchen von Natur korreliert. Das endliche Bewußtsein trachtet die zerbrochene Einheit intentional wiederherzustellen, indem es sich Vernunft wie Natur unterwirft. Demgegenüber ist in der Verfassung des Geistes dieser Hiatus immer schon überwunden, bricht aber erneut auf, indem er als transitives Vermögen mißverstanden wird. Damit wird die im Sexuellen gegebene Trennung in der Tat zum Paradigma instrumentalisierter Vernunft, die das Objekt ihrer Wirklichkeit nur außer sich hat. Umgekehrt erscheint dem wahren Wissen gerade nichts außerhalb seiner selbst, ohne deshalb nicht nach demselben Schema strukturiert zu sein in der Einheit von Verstand und Vernunft.

Inwieweit diese Ansicht von der Einheit des Existierenden von Schelling im präanthropomorphen Leben erkannt wurde, zeigt die Einschätzung natürlicher Phänomene, wie des Gesangs der Vögel. Indem dieser als "Compensation des Zeugungstriebes" 61) erkannt wird, ist zwar in ihm einerseits die Macht der "Schlange" immer noch wirksam, andererseits ist ihre Potentialität zugleich schon Wirklichkeit, gerade weil der Gesang der Vögel ist, ohne hierzu eines äußeren Objekts zu bedürfen. Die ästhetische Konzeption, die sich nicht an einem äußeren Gegenstand verwirklicht, deren Vermittlung vielmehr im Produzierenden selbst stattfindet, auf eine dem jeweiligen Seienden nicht verfügbare Weise, ist demnach frei von individuellen Interessen und hält sich durch in Schellings Spätphilosophie, wenn auch nicht ungebrochen. Sie ist ein Gegenentwurf zu einer als Technik sich verwirklichenden Subjektivität, auch wenn Kunst selbst τέχνη ist. Unbeachtet dessen, daß geistige Produktivität, indem in ihr das Verhältnis der Potenzen gemildert ist, eben durch diese Milde in eine Gegenposition zur herrschenden Praxis gerät, ist das sich

60) XII, 155.

61) VII, 56.

in ihr ereignende Vermittlungsgeschehen dennoch in der Einheit von Identität und Differenz aufzufassen.

Die absolute Einheit zerfällt im Moment ihrer ersten Regung in die Dualität des Bewußtseins und verfällt im Prozeß ihrer erneuten Vermittlung den Formen von Gewalt. Den permanenten Umsturz als anfängliche und "ewig und immer noch jeden Augenblick" sich zutragende "Unterwerfung und Scheidung" aufzufassen, bedeutet umgekehrt, daß "jenes dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen zum All" 62) erhoben wird, dessen Macht und Freiheit gerade in der Unterworfenheit nicht gebrochen ist. Als solches heißt es einerseits "Kore", andererseits "Herrin" 63), dergegenüber die Beweglichkeit auf den drei Ebenen des natürlichen, existentiellen und geistigen Seins in den drei Personen wiederzuerkennen ist, deren mythische Repräsentanten in ihrer Einheit die Gestalt des Dionysos bilden.

Die androgyne Einheit des Bewußtseins als Gegenmotiv zur geraubten Persephone, des sich selbst entfremdeten Bewußtseins, ist als "Archetypus geistiger Fruchtbarkeit" 64) der Repräsentant absoluter Einheit und Produktivität in der Existenz. Die "Materialität des Geistes" 65) läßt hingegen dessen Inhalte verschwinden hinter der Macht unendlicher Produktivität, ohne daß Wirklichkeit und Wahrheit jemals synonyme Begriffe werden im Wechsel ihrer Gestalten als der jeweils neu erzeugten Potenzen, die wiederum die abgewandte 'Herrin' als Fülle zur Geltung bringen. Hades, Unterwelt, Hypokeimenon sind Begriffe einer Einheit, die beidemale Unterworfenheit und unendlichen Reichtum 66) meinen, in denen jedoch Notwendigkeit und Freiheit wechselseitige Bestimmungen sind, deren mythische Gestalten "penia", die "nach außen Armuth" aber "innen göttliche Fülle" ist und "Reichtum ... Überfluß" (Hades, Plutos) das unterweltliche Leben beherrschen. "Aber auch dann erscheint, was ihrem Schoß sich entwindet", unter dem Ereignis der Verkehrung stehend, als "Form ... jener ersten Verneinung, ein Bastardkind des Bedürfnisses und des Überflusses" 67).

Widerspruch schon die Forderung einer "neuen Mythologie" 68) indirekt dem klassischen Ideal der überzeitlichen Gültigkeit antiker Inhalte und Bildkonstellationen, so wird jetzt das mit der Entschleierung des Mythos erlangte kritische Argument gegen das Bewußtsein selbst gewendet. Damit scheint aber umgekehrt der Mythos zur höchsten Dignität zu gelangen als Prinzip der Wahrheitsfindung derart, daß das Denken in ihm sich selbst erkennt, sich selbst entzaubert und dennoch gebannt hiervor verharrt. Der Mythos der Proserpina ist der des Bewußtseins. Sein Bild als Korrektiv gelten zu lassen, schließt den Verweis auf Natur als das Andere ein. Gerade diese Funktion erfüllt Mythologie bei Schelling. Sie ist allerdings nur auf der Grundlage eines unleugbar idealistischen Denkens möglich, dem, daß das Absolute nur im Seienden sich verwirklicht, womit freilich, und dies ist ein 'mytischer' Gedanke, eingeräumt wird, daß diese Wirklichkeit primär auf 'natürliche' Weise ist. Sie bleibt dem verschlossen, der nicht bereit ist, in die "Hadestiefe des Eros" hinabzusteigen, "die mit der des Seins identisch ist" 69).

62) VIII, 242. 63) Vgl. Ch. Siegrist, op.cit., 166.

64) H. Anton, op.cit., 117.

65) a.a.O.

66) Vgl. VIII, 244. 67) a.a.O.

68) Systemfragment, Ed. Frank/Kurz, Materialien ..., 111 ff.

69) H. Anton, op.cit., 177.

Soll das Geschehen der Vermittlung als eigene Tat nicht mehr aufzufassen sein, was voraussetzt, daß die Existenz den Vorgang nicht mehr nach der ihr eigenen Weise sich selbst zu vermitteln sucht, die Schelling bei Fichte z.B. als im empirischen Medium befangen erkannte, so wird "die Materie und die dunkle Region der Körperwelt, ... zu einer Correctionsanstalt, aus welcher jeder ... gewiß als genesen hinweggeht" 70), befreit von der Angst, in der Entäußerung sich selbst zu verlieren und damit erlöst vom Taumel, der jeden erfaßt, der es wagt, in den Abgrund der Gottheit zu schauen 71).

Der Philosoph, ähnlich dem Künstler kein Opfer fürchtend, richtet sich hierin ein. Indem er sich versagt, selbst produzierend zu sein, und somit sein Bewußtsein frei hält von der Möglichkeit, sich selbst als realisierend mißzuverstehen, verbleibt er in ständiger Gegenwart beim Sein in einer lediglich kritischen Haltung. Die urteilende Funktion des Verstandes greift in den Epikratismus ein im Unterdrücken basaler Eigenständigkeit. Das in eins mit dem Werden des Begriffs unterworfenene Bewußtsein, dessen vollkommene Beherrschung nur in bruchloser Folge unmittelbar sich einstellender absoluter Subjektivität, also in zeitlicher Einheit gelingen kann, bleibt im Austrag von der Dominanz des Verstandes beherrscht, auf daß die Affirmation anfänglicher Einheit sich im Dritten als Kontinuität des Sinns offenbart.

Die Ekstatislehre versucht, das Ereignis der Zeugung als Geschehen im Urbewußtsein glaubhaft erscheinen zu lassen, und unterscheidet hiervon die Realisierung als sekundäre Setzung, die immer schon zeitlich und aus der jeweiligen, von äußerer Gewalt zur Umkehr genötigten Existenz bedingt ist. Wenn der Begriff der Zeugung nicht als metaphorischer aufzufassen ist, wogegen "die Theologen ... sich ausdrücklich erklären" 72), wenn also "Zeugung ... der wahre Ausdruck dieser Handlung" 73) der Vermittlung von Identität ist, dann muß der Prozeß so aufgefaßt werden, daß jedes seiner Momente "eine eigene Subsistenz" 74) hat. Gerade daher kann das Ereignis selbst nicht als spannungsloses Geschehen anzusehen sein. Eine jede Vermittlung bleibt an die Möglichkeit der Unterwerfung gebunden, welche Selbstzurücknahme nicht notwendig ist, sondern nur potentiell behauptet werden kann 75). Von der Abstraktheit einer Theorie der Einheit von Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt unterscheidet sich Schellings Lehre durch das Moment der Hemmung bzw. des 'Zufalls', der mit dem "kann" gegeben ist. Hierin sieht Schelling seine eigene philosophische Leistung: "Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft ..." 76).

Wenn der Geist die einzige Möglichkeit ist, den unaufhebbaren Zusammenhang von Wirklichkeit und Möglichkeit wirklich sein zu lassen, im Überlassen des äußeren Seins an den Vater, dann ist damit zugleich der Vater degradiert, nämlich im Sinne der Hierarchie, auf die unterste Stufe der bloß Natur zeugenden Potenz verdrängt, wenn aber umgekehrt der Vater gemäß der Steigerung des Seins zur Geistigkeit als absolute Subjektivität erscheint, dann

70) G.H. Schubert, 1814, 126.

71) VII, 381.

72) XIV, 107, vgl. XIII, 328.

73) XIII, 312.

74) XIII, 315 ff.

75) Vgl. XIII, 316.

76) a.a.O.

ist die Zeitlichkeit der Idee zwar Grund zum Bezweifeln ihrer Wahrheit, ihr Sein aber letztlich vom leiblichen bedingt. Die bloße Idee steht unter dem Zwang ihrer Materialisierung mindestens in der Sprache. Wenn sie aber auch dann noch bezweifelbar ist, und dies belegt eindeutig Schelling Kritik philosophischer wie auch religiöser Systeme, dann nur, weil absolute Subjektivität im Verlauf ihrer ewigen "Theogonie" 77) selbst Irritationen ausgesetzt ist. Wenn das Sein der Ideen aber allein das Sein absoluter Subjektivität ermöglicht, dann ist damit genau das, "um deren Wiederbringung der ganze Prozeß gleichsam sich dreht" 78), verfehlt, denn dessen Wiederbringung ist allein eine ständige Zurückführung in die Verfügbtheit des Austragens.

Wenn der permanente Umsturz der Vernunft als Prozessualität des Wissens ebenso wie als theogonischer Prozeß anzusehen ist, scheint keine Differenz zwischen Mythos und Erkenntnis mehr zu bestehen, und es scheint überflüssig, hier noch eine basale Funktion einer physischen Theorie für einen geläuterten Idealismus geltend machen zu wollen. Der Unterscheid mythischen und wissenschaftlichen Bewußtseins ist aber von Schelling nie verwischt worden, jedoch als bloß relativer, weil von wechselseitig defizitärer Struktur bestimmter, aufgefaßt. In der Verkehrung stehen sich beide Formen kaum nach, folglich kann ihre wechselseitige Ergänzung nur zu einer höheren synthetischen Einheit führen, deren Wahrheit zugleich wieder eine des Wissens und der Natur sein muß.

Wenn Persephone der Name des dem selbst produzierenden Bewußtseins Fehlenden im Sinne seiner Vorgängigkeit ist, und die mit diesem Namen verbundene Magie ihn selbst zum Schlüsselbegriff der ersehnten Heilung werden läßt, dann ist doch umgekehrt das hiermit gesetzte Bild doch längst nicht diesem angemessen. Bleibt die antike Göttin auch eine Schimäre, so wird an ihr um so deutlicher, welcher Gefahr der Trieb zur Namensnennung des Absoluten ausgesetzt ist. In ihr herrscht nur ein falscher Reflex eines hiervon unabhängigen Seins, das zur Herrschaft des von vorgängiger Gewalt geprägten Bewußtseins geworden ist. Ein logischer Prozeß führt nie zu einer Befreiung, da er immer nur im Progressus das Gesetzte sich selbst unterwerfen kann zum Zwecke seiner Potenzierung. Die geforderte Übernatürlichkeit soll als Gegenwendung zur sich selbst mißverstehenden Produktion absolute Wahrheit erneut vernehmbar werden lassen, worauf eine historische Folge sich erst gründet.

Die Artikulationen des Wissens reflektieren die Verfassung der Existenz und ihrer Stellung im Ganzen gleichermaßen. Sie können nicht losgelöst von geschichtlicher Wirklichkeit als bloße Produkte eines einzelnen Wissens aufgefaßt werden, sondern bilden gleichsam Figurationen einer Struktur, die insofern als Wirklichkeit anzusehen sind wie in ihnen reflektiert ist, was als basaler Bedingungs-zusammenhang die besondere Ichheit jeweils konstituiert. Die Erscheinungen des Wissens bleiben diesem verpflichtet aufgrund der Bedingung von Wissen überhaupt, seiner Aposteriorität.

Religion und Kunst, deren Formen und Produkte ersterhand das Material positiver Philosophie abgeben, sind die eigentlichen Repräsentanten des freien Denkens in der Geschichte, zumal in ihnen "die rationale Wissenschaft schon überschritten" ist 79). Die sukzessiven Formen des Bewußtseins artikulieren das, was als reale Bedingung die eigentliche "Thatsache" ist, den Bedingungs-zu-

sammenhang in seiner Konsistenz durch alle möglichen Turbationen seiner Momente hindurch. Das jeweilige Wissen ist gemäß der Verfassung der Existenz als Dyas nur als beschlagen aufzufassen, als Symptom, dem der Doppelcharakter eignet, Offenbarung der Verkehrung wie der Möglichkeit ihrer Erlösung gleichermaßen zu sein. Aus diesem Grunde ist der Zusammenhang mit der Psychoanalyse, in den Th.W. Adorno gerade die Philosophie der Offenbarung stellt, treffend 80), und zwar in doppeltem Sinne. Nicht nur ist am Material selbst die "Spannung" 81) von Potentialität und Wirklichkeit aufweisbar, derart, daß das Vorgebrachte in seiner Bestimmtheit jederzeit seiner Einseitigkeit überführt werden könnte, sondern im analysierenden Darstellen desselben, der Einheit positiver und negativer Philosophie, herrscht dieselbe "Spannung" 82), in der Einheit von Reflexion und Mythos. Nur im Aushalten dieser Spannung ist die sich materialisierende Philosophie der Mythologie und der Offenbarung positive Philosophie und somit Verwirklichung der Existenz wie der unvordenklichen Wirklichkeit selbst. Die positive Philosophie hat das Vermittlungsgeschehen nicht bloß in die Geschichte reduziert, sondern ist es selbst wieder neu und demzufolge von der Potentialität und Irritabilität dieses Geschehens im Vollzug selbst nicht frei. Gerade das hindert aber nicht, sie selbst "als Belegstück des Immer-gleichen" 83) zu begreifen und zwar in doppeltem Sinne, einerseits weil sie in der Potentialität des Ereignisses selbst befangen bleibt, und sich somit die Möglichkeit des Irrtums einzugestehen hat, zum anderen, weil sie als geschichtliche selbst Wirklichkeit ist.

"Man kann die Grenzen nicht bestimmen" 84), die das basale Leben von der bestimmten Artikulation letztlich scheiden, und das Denken muß als "vermischte Operation" (Oetinger) gelten gelassen werden, die zu unterscheiden die Aufgabe des Philosophen ist. Dieser greift also in das Gemüt ein, ohne jedoch dessen Konnex vollends lösen zu können. Wenn kein absolutes Wissen ist, wie Schelling im BM resignierend einsieht, dann eben aus diesem Grund. Es ist nicht gar kein Wissen, sondern kein vom basalen Bereich letztlich gelöstes bzw. keine völlige Aufklärung des endgültigen Modus seiner beiden Kräfte. Solange überhaupt basale Kräfte wirken, kann es kein absolutes Wissen geben im Sinne völliger Offenbarung. Selbst ein sich in völlige Passivität fügendes Bewußtsein bliebe doch kein totes, da sonst dem ihm Immanenten widersprechend. Demgegenüber scheint die gelungene Einheit beider Kräfte wenn auch einseitig allein im leiblichen Organismus schon gelungen 85).

Eine in Bildern sich aussprechende Organisation kann für Erkenntnis praktikabel sein. Nicht indem dem Bewußtsein seine Inhalte in versinnlichter Form entgegengehalten werden, um lediglich deren Identität zur Anerkennung zu bringen, erfüllen die Bilder ihren Sinn, sondern indem freies Denken sich selbst diesen Bildern zugleich entzieht, um sich als Bewußtsein zu wissen, wird umgekehrt dem Bewußtsein seine eigene Natur erneut eröffnet. In der Objektivation hat sich das Wissen hiervon zugleich zu lösen und zurückzukehren zu sich selbst. Das Wissen seiner selbst als Nichtwissen wird so zum Innwerden seiner selbst als Natur.

- 80) Minima Moralia, Ed.1975, 83. Vgl. die von Schelling selbst gezogene Analogie zu Krankheitserscheinungen, die als "Symptome ... eine ganz ähnliche Erklärung" fordern (XII,167).
 81) XIII, 324. 82) Th.W.Adorno, a.a.O. 83) op.cit.,84.
 84) Oetinger, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, 400.
 85) J.W. Ritter zieht die Konsequenz: "Der Organismus selbst

Der überschwänglichen Fülle des eigenen Denkens sich machtlos ausgesetzt zu sehen, mag die Angst und zugleich der Antrieb Schellingschen Philosophierens gewesen sein, so daß ihm die Lösung nur in einer totalen trinitätischen Bändigung des Seins allein möglich schien. Schelling blieb dies selbst nicht verborgen, er war nur unbescheiden und blieb es, "um die Kraft und die Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inne wohnt, für sich selbst zu benutzen" 86) und wie ein Plutos im Arm der Proserpina, selbst nie handelnd, die Fülle und "der große Wirt" 87) selbst zu sein, in dessen Haus alles zwangsläufig sich findet.

noch in der crassesten Bedeutung genommen, braucht sich bloß wahrzunehmen, und wir sind Alles, was wir werden können" (op.cit., zweytes Bändchen, 251). Vgl. Schelling, VIII, 284, 309; IX, 361 ff.

86) XIII, 179.

87) O.Kern, 1926-38, I, 131.

L i t e r a t u r

- Adorno, Th. W., Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Ffm. 1951, Bibliothek Suhrkamp 1975
- Anton, H., Der Raub der Proserpina, Heidelberger Forschungen, 11. Heft, Heidelberg 1967
- Auberlen, C.A., Die Theosophie F.C. Oetingers, Tübingen 1847
- Baader, F.v., Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungs-Triebes. Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Hoffmann, Bd.I, Leipzig 1851
- Baumgardt, D., Mystik in der nachkantischen Philosophie, Süd-deutsche Monatshefte, 26. Jg., Heft 1, München 1928
- Becker, W., Über Schellings Konstruktion des Christentums. Subjektivität und Metaphysik. Festschr.f.F.W.Cramer, Ffm. 1966
- Behler, E., Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson. Phil. Jb. 83. Jg., Freiburg/München 1976
- Beierwaltes, W., Platonismus und Idealismus, Ffm. 1972
- , Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings 'Bruno'. Phil. Jb. 80, 1973
- Benz, E., Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, Euphorion Bd.56, 1952
- , Schellings theologische Geistesahnen. Studia philosophica 14. Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz, 1954
- , Theogonie und Wandlung des Menschen bei F.W.J. Schelling. Eranos Jb. XXIII, Zürich 1954
- , Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. u. 18. Jh., Akad.d.Wiss.u.d. Literatur Mainz, Abhandlung d. geistes-u. sozialwissenschaftl. Klassen, Jg. 1970, Nr.12. Mainz/Wiesbaden 1971
- , Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Albae Vigiliae, N.F. 13-15, Zürich 1955
- , Schellings schwäbische Geistesahnen. Festschr.d. Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag d. Philosophen. Schellings Philosophie der Freiheit, Stuttgart 1977
- Bladel, L. v., Transzendenz oder Transzendentalität? Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie. Bijdragen 24, 1969. Neue Ed.Schelling-Studien, Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg.v. A.M. Koltanek. München/Wien, 1965
- Blersch, K., Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 29. Heft, Stuttgart/Berlin 1937

- Blumenberg, H., Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. Terror und Spiel, Poetik und Hermeneutik IV. Hrsg.v. M.Fuhrmann, München 1971
- Boehme, J., Theosophia Revelata. Sämtl. Schriften. Faksimile-Neudruck d.Ausg.v.1730 in 11 Bänden, begonnen v.A.Faust, neu herausgegeben v.W.E. Peuckert, Stuttgart 1955-1961
- , Die Urschriften. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, hrsg. v. W. Buddecke. 2 Bd.,Stuttgart-Bad Canstatt 1963 u. 1966
- Bracken, J.A., Freiheit und Kausalität bei Schelling. Symposium Bd.38, Freiburg/München 1972
- Breymayer, R., Fr.Chr. Oetingers Theologia Emblematica und die Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg. In: Fr.Chr. Oetinger, Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia. Hrsg.v. R. Breymayer u. F. Häussermann, Bd.1. Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. VII, Bd.1, Berlin/New York, 1977
- Bruneder, G., Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Boehmes Lehre vom Urgrund. Archiv f.Phil.8. 1958
- Bubner, R., (Hrsg.) Das älteste Systemprogramm - Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Hegel-Tage Villigst 1969. Hegel-Studien, Beiheft 9, Bonn 1973
- Buhr, M. u. Irrlitz, G., Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Teil I, Berlin 1968
- Corti, W.R., Die Mythopoesie des 'werdenden Gottes'. Archiv für genetische Philosophie, Zürich 1953
- Dekker, G., Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München/Berlin 1930
- Ende, H., Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus. Meisenheim a. Glan 1973
- Feyerabend, P., Against Method. Outline of an anarcistic theory of knowledge. 1975. Übers.v. H.Vetter. Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Ffm. 1976
- Fichte. J.W., Sämtliche Werke. Hrsg.v. I.H. Fichte. Bonn 1834,35 u. Berlin 1845,46. Reprint Berlin 1971 ff.
- Frank. M., Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik.Ffm.1975
- , u. Kurz, G. (Hrsg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 139. Ffm. 1975
- Freier, H., Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne. Stuttgart 1976

- Foucault, M., Sexualität und Wahrheit 1, Der Wille zum Wissen.
Übers.v. U. Raulf u. W. Seitter. Ffm. 1977
- Fuhrmans, H., Schellings letzte Philosophie. Die negative und
positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Neue dt.
Forschungen, Abt. Phil., Bd.36, Berlin 1940
- , Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954
- , Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie. Dokumente zur Schellingforschung III, Kant-Studien 48. Köln 1956/57
- , Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie. Schelling-Studien, Festschr.f. M. Schröter z. 85. Geburtstag. Hrsg.v.A.M. Kocktanek, München-Wien 1965
- Gödel, R.W., Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze, 1935
- Görland, I., Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte. Philosophische Abhandlungen Bd. 44, Ffm. 1973
- Goethe, J.W. v.. Maximen und Reflexionen. Hamburger Ausgabe Bd.XII, 1953
- Grensemann, H. (Hrsg.), Die hippokratische Schrift 'Über die heilige Krankheit'. Ars medica, 2. Abt. Bd.I, Berlin 1968
- Habermas, J., Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn 1954
- , Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerung aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. Theorie und Praxis Ffm. 1963, 4. erw. u. neu-eingel. Aufl. 1971/74
- Hauck, W.A., Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung F.C. Oetingers. Heidelberg 1947
- Hartkopf, W., Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik. Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie. Monographien zur philosophischen Forschung begründet von G. Schischkoff, Bd.102. Meisenheim a. Glan 1972
- Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes. Hrsg.v. J.Hoffmeister, Hamburg 1952
- Heidegger, M., Identität und Differenz. Pfullingen 5/1976
- , Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg.v. H.Feick. Tübingen 1971
- Heinze, R., Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus. Münster 1971
- Henrich, D., Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen 1960

- Henrich, D., Fichtes ursprüngliche Einsicht. Subjektivität und Metaphysik. Festschr. f. W. Cramer. Ffm. 1966
- Holz, H., Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn 1970
- , Die Idee der Philosophie bei Schelling. Freiburg/München 1977
- Hörisch, J., Die fröhliche Wissenschaft der Poesie. Der Universalitätsanspruch von Dichtung in der frühromantischen Poetologie. Ffm. 1976
- Horkheimer, M.u. Adorno, Th.W., Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente. Ffm. 1969
- Horn, J.Ch., Freuds Grundsprache und Schellings Philosophie der Wirklichkeit. Das Problem der Sprache, hrsg.v. H.-G. Gadamer, München 1967
- Jacobi, F.H., Werke. Leipzig 1812. Reprint hrsg.v. F.Roth u.F. Köppen. Darmstadt 1976
- Jacobs, W.G., Schellings Anfänge zwischen Orthodoxie und Revolution. Schellings Philosophie der Freiheit, Festschr.d. Stadt Leonberg z. 200.Geburtstag d. Philosophen. Stuttgart 1977
- Jähnig, D., Schelling. Die Kunst in der Philosophie, Bd.I Schellings Begründung von Natur und Geschichte, 1966. Bd.II Die Wahrheitsfunktion der Kunst, 1969. Pfullingen
- , Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling. Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung. Köln 1975
- Jantzen, J., Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie. Schelling, hrsg.v. H.M. Baumgartner, Kolleg Philosophie, Freiburg/München 1975
- Jaspers, K., Philosophie I-III, Berlin 1932
- , Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955
- Jolles, A., Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 1930. 5. unv. Aufl. (Studienausgabe) Tübingen 1974
- Kant, I., Gesammelte Schriften. Hrsg.v.d. Kgl. Preuss. Akademie d.Wiss. zu Berlin. Berlin 1902 ff.
- Kerényi, K., Die Mysterien von Eleusis. Zürich 1962
- Kern, O., Die Religion der Griechen. 3 Bd. Berlin 1926-38
- Kleist, H. v., Sämtliche Werke und Briefe. 2 Bd., Hrsg.v. H. Sembdner, München 1952, 7. Aufl. 1977
- Koch, R., The Book of Signs, London 1930, New York 1955
- Krings, H., Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801-1807). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d.Wiss. phil.hist. Klasse, Jg.1976, Heft 6. München 1977

- Lacan, J., Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar von J.L., Buch XI (1964). Nach d.v.J.-A. Miller hergestellten franz. Text i. dt. Sprache hrsg. v. N. Haas. Olten/Freiburg i.Br. 1978
- Lauth, R., Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801). Freiburg/München 1975
- Leese, K., Von Jacob Boehme zu Schelling, Erfurt 1927
- Leibniz, G.W., Théodicée. Hrsg. v. A. Buchenau, Hamburg 1968
- Lesky, E., Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Abhandlungen der Akademie der Wiss. u.d. Lit. Geistes- u. sozialwiss. Klasse. Mainz 19. Wiesbaden 1951
- Littré, E., Oeuvres complètes d'Hippocrate 1839-61
- Lukian, Von der syrischen Göttin. Übers.v. Chr. M. Wieland. Werke in drei Bänden, Bd.2. Hrsg.v.J. Werner u. H. Greiner-May. Bibl. d. Antike. Berlin/Weimar 1974
- Marquardt, H., Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde. Brücke zwischen England und Deutschland im Zeitalter der Romantik. Palaestra Bd. 237, Göttingen 1964
- Marquardt, O., Idealismus und Theodizee. Phil. Jb. 73. Jg. 1965
- , Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste. Poetik und Hermeneutik III. Die nicht mehr schönen Künste, hrsg.v. H.R. Jauf, München 1968
- , Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling. Poetik und Hermeneutik IV. Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption, München 1971
- , Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jh. Literatur und Gesellschaft. Festschr.f. B.v. Wiese 1963. Neu ersch. i. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Ffm. 1973
- Marquet, J.-F., Liberté et existence. Etudes sur la formation de la philosophie de Schelling. Paris 1973
- Marx, W., Schelling: Geschichte, System, Freiheit. Freiburg/München 1977
- Meyer, H., Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn 1914
- Mokrosch, R., Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs. Studien zur Philosophie und Literatur des 19.Jh. Bd. 29. Forschungsunternehmen der F. Thyssen-Stiftung, Ffm. 1976
- Müller, K.W., Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Wiesbaden 1965

- Mumford, L., Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht.
Übers.v. L. Nürenberger u. A. Hälbig. Wien
1974, Ffm. 1977
- Nietzsche, F., Werke in drei Bänden. Hrsg.v. K. Schlechta,
München 1966
- Novalis, (Hardenberg, F.v.), Das allgemeine Brouillon. Schriften,
hrsg.v. P. Kluckhohn u. R. Samuel. Bd.3, das
philosophische Werk II, Stuttgart 1960/68
- Oetinger, F.Ch., Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia. Hrsg.v.
R. Breymayer u. F. Häussermann, 2 Bd. Texte zur
Geschichte des Pietismus, Abt.7, Berlin/New York
1977
- , Leben und Briefe, als urkundlicher Commentar zu
dessen Schriften. Hrsg.v. K.Ch.E. Ehmann,
Stuttgart 1859
- , Biblisches und Emblematisches Wörterbuch,
Stuttgart 1776. Reprint hrsg.v. E. Benz u. D.
Tschizewskij, Hildesheim 1966
- , Sämtliche Schriften, 6 Bd. Hrsg.v. K.Ch.E.
Ehmann, Stuttgart 1858-66
- Plessner, H., Das Identitätssystem. Studia philosophica 14.
Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz,
Basel 1954
- Portmann, St., Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und
die Erlösung als Grundprobleme in Schellings
philosophischer Entwicklung. Monographien zur
philosophischen Forschung, Bd.44, Meisenheim a.
Glan, 1966
- Ritter, J. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie,
Basel/Stuttgart 1971 ff.
- Ritter, J.W., Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers.
Erstes und zweytes Bändchen, Heidelberg 1810.
Reprint Deutsche Neudrucke, Reihe Goethezeit,
hrsg.v. A. Henkel mit einem Nachwort von H. Schip-
perges, Heidelberg 1969
- Robinson, H.C., Ein Engländer über deutsches Geistesleben im er-
sten Drittel dieses Jahrhunderts. Hrsg.v. K.
Eitner, Weimar 1871
- Sandkühler, H.J., Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von
Politik und Philosophie, Ffm. 1968
- , Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sammlung
Metzler, Stuttgart 1970
- Schieche, W., Bibliographie. Schelling, Einführung in seine
Philosophie. Hrsg.v. H.M. Baumgartner, Kolleg
Philosophie, Freiburg/München 1975
- Schmitt, C., Politische Romantik, München/Leipzig 1919, 2.Aufl.
1925
- Schneider, A., Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gle-
iches in antiker und patristischer Zeit. Beitr.
z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Suppl.Bd.II,
München 1923

- Schneider, R., Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg-Aumühle 1938
- Scholem, G., Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960. Zweite Auflage Ffm. 1977. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 13
- , Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1957. Zweite Aufl. Ffm. 1967
- , Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962. Zweite Aufl. Ffm. 1977, Suhrkamp Reihe Wissenschaft 209
- Schöne, A., Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. Zweite Aufl. 1968
- Schröter, M., Mythopoesie. Studia philosophica 14. Verhandlg. d. Schelling-Tagung in Bad Ragaz, Basel 1954
- Schubert, G.H., Die Symbolik des Traumes. Bamberg 1914. Reprint Deutsche Neudrucke, Reihe Goethezeit, hrsg.v. A. Henkel, mit einem Nachwort v. G. Sander, Heidelberg 1861
- Schulz, W., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart/Köln 1955
- , Die Wandlung des Freiheitsbegriffs bei Schelling. Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems. Hrsg.v. J.Simon, Freiburg/München 1977
- , Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie. Schellings Philosophie der Freiheit. Festschr. d. Stadt Leonberg zum 200.Geburtstag d. Philosophen, Stuttgart 1977
- Schulz, W.A., Schelling und die Kabbala. Judaica XIII, Zürich 1957
- Schulze, W., Das androgyne Ideal und der christliche Glaube. Lahr-Dinglingen 1940
- Schulze, W.A., Pregizer und Schelling. Zum Schelling-Jubiläum am 20. August 1954. Blätter für württembergische Kirchengeschichte 54, 1954
- , Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre Z.Th. K. 54, 1957
- , Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling. Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1957
- Schwager, H.J., Die deutsche Mystik und ihre Auswirkungen von Meister Eckart bis Schelling. Gladbeck 1965
- Siegrist, Chr., Proserpina. Ein griechischer Mythos in der Goethezeit. 1962
- Simon, J., Verführt die Sprache das Denken? Phil.Jb. 83. Jg. Freiburg/München 1976
- Szilasi, W., Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens (1795-1800). Studia philosophica 14. Verhdlg. d. Schelling-Tagung in Bad Ragaz, Basel 1954

- Szondi, P., Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Poetik und Geschichtsphilosophie I, Studienausgabe d. Vorlesungen Bd.2. Hrsg.v. S. Metz u. H.H. Hildebrandt. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 40 Ffm. 1974
- , Versuch über das Tragische. Schriften I. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 219, Ffm. 1978
- Theologia, Die teutsche, hrsg.v. D. Johann Arnd, Erfurt 1745
- Theunissen, M., Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels. Phil. Jb. 1964/65
- , Schellings anthropologischer Ansatz. Arch.f.Gesch. d. Phil. 47, 1965
- , Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Phil. Jb. Jg.83, 1. Halbband 1976
- Theweleit, J., Männerphantasien, 2 Bde. Ffm. 1977/78
- Tilliette, X., Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970
- , Schelling als Verfasser des Systemprogramms? Hegel-Studien, Beiheft 9, Bonn 1973
- Weischedel, W., Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse, Darmstadt 1969
- Welzk, St., Die Einheit der Erfahrung, eine Interpretation der parmenideischen Fragmente. München/Wien 1976
- Wieland, W., Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberger Forschungen, hrsg.v. P. Böckmann, H.Baumann u. H.-G. Gadamer, 4. Heft. Heidelberg 1956
- , Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur. Natur und Geschichte, K. Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1968
- Zeltner, H., Schelling, 1954
- , Schelling-Forschung seit 1954, Darmstadt 1975

Lebenslauf

In Dinslaken wurde ich am 18. November 1947 als zweiter Sohn der Eheleute Irene Kastner geb. Atzert und Johannes Kastner geboren. Mein Vater ist Oberstudiendirektor i.R. und meine Mutter Dolmetscherin für die Sprachen Italienisch, Französisch und Englisch.

Das Studium begann ich im WS 1968/69 an der Staatlichen Kunstakademie Düsseldorf in der Abteilung Künstlerisches Lehramt für Gymnasien. Bis zur ersten Teilprüfung im Fach Kunst im WW 1973 studierte ich bei den Professoren M. Sieler und E. Heerich. Auf Vorschlag von Prof. Heerich wurde ich im WS 1974 zum Meisterschüler ernannt.

Seit dem WS 1973 bin ich an der Universität Düsseldorf im Fach Philosophie eingeschrieben. Die zweite philologische Teilprüfung im Hauptfach Philosophie für das Lehramt an Gymnasien legte ich im WS 1975 ab. Das Studium des Nebenfachs Germanistik begann ich im WS 1974. Mein kunstgeschichtliches Studium setzte ich seit dem WS 1977 an der Universität Bonn fort.

An der Pädagogischen Hochschule Ruhr in Dortmund verwalte ich seit dem 1. Dezember 1975 die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten im Fach Kunst.

